मीमांसा–मयूख

प्रा. चूडानाथ भट्टराय
सर्वदर्शनाचार्य
सदस्य,
नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

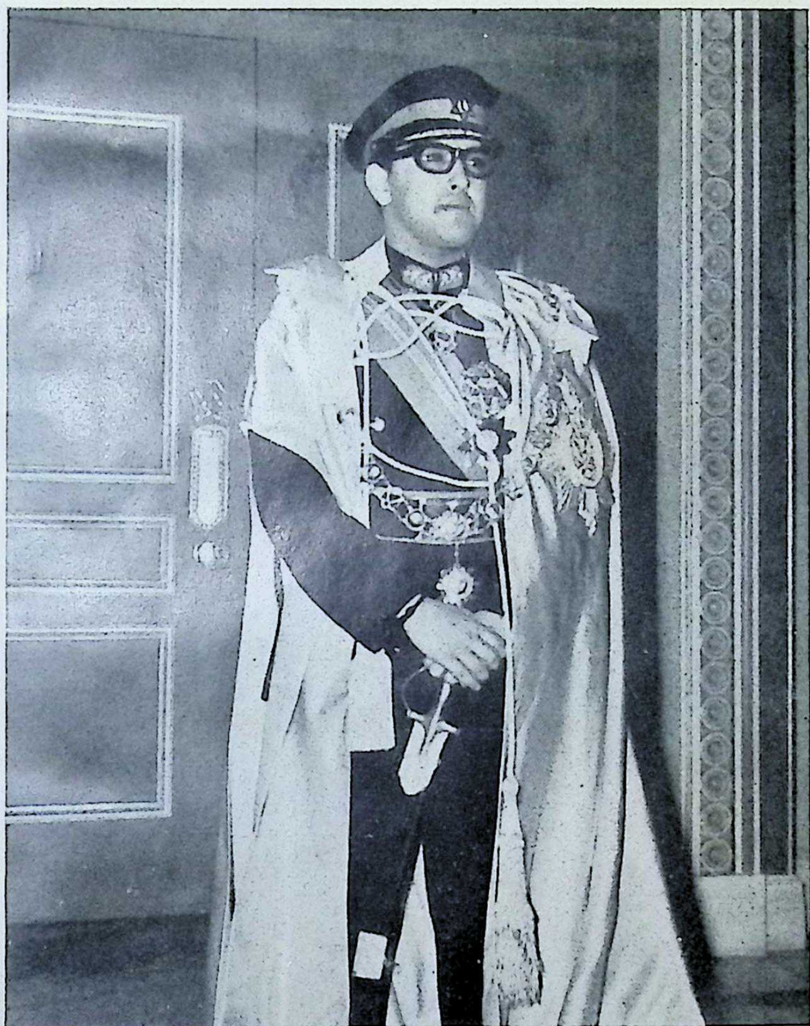
प्रकाशक–

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
काठमाडौं, नेपाल ।

प्रथम संस्करण
वि. सं. २०३१

मूल्य......

मुद्रक–
प्रज्ञा–मुद्रण, कमलादी, काठमाडौं



श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्रवीरविक्रम शाहदेव

महान् वाणी

"सच्चा धर्म विकासको बाधक होइन, साधक हो ।"

– श्री ५ वीरेन्द्र
२०३० भाद्र ५ गते

"अध्यात्मविद्या विद्यानाम्"

– भगवान् श्रीकृष्ण



२०१४ साल आषाढ ९ गतेका दिन स्थापना भएको नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान सो समयदेखि नै साहित्य, संस्कृति, कला आदिको क्षेत्रमा कार्य गर्दै आएको छ । यसका जन्मदाता स्वनामधन्य स्वर्गीय श्री ५ महेन्द्रबाट हुकुम भएअनुसार यसको मूल उद्देश्य– 'देशको मौलिक परम्परालाई युगानुकूल बाटोमा अग्रसर गराउनु–' नै हो ।

राष्ट्रनायक श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्रवीरविक्रम शाहदेवका कृपापूर्ण संरक्षकत्वमा नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले २०३१ साल वैशाख १ गतेदेखि नवीन व्यवस्थाअनुसार कार्य गर्न प्रारम्भ गरेको छ । यसअनुसार प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको उद्देश्य तथा कार्यक्रम अधिक व्यापक तथा गंभीर तुल्याइएको छ ।

विविध विषयका आधिकारिक सृजनात्मक ग्रन्थको प्रकाशन, अनुसन्धानात्मक कार्य, नेपाली संस्कृतिका आधारभूत कुराहरूको खोजी तथा साहित्य, संगीत औ कलाका क्षेत्रमा राष्ट्रियताको विकास हुने कार्यको संचालनद्वारा यसले प्रगतिशील नेपाली राष्ट्रसुहाउँदो कार्य द्रुतता औ गंभीरताका साथ गर्ने चेष्टा गर्नेछ ।

देश-देशान्तरमा नेपाली राष्ट्रको गौरव तथा प्रगतिशीलताको सौरभ फिजाउन प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले सबैको सहयोग पाउने आशा गरेको छ ।

वैशाख २०३१.

सूर्यविक्रम ज्ञवाली
कुलपति
नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

मन्तव्य

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका सदस्य तथा सर्वदर्शनाचार्य, श्री चूडानाथ भट्टरायले दर्शन दर्शन-विषयको यो छैटौं पुस्तक 'मिमांसा-मयूख' ग्रन्थमालाका रूपमा प्रस्तुत गर्नुभएको छ। मीमांसा जस्तो कठिन र गहन विषयलाई लिएर उहाँले सरल र सुललित शैलीद्वारा आफ्नो राष्ट्रभाषामा लेखिदिनुभएको छ। त्यसका लागि विद्वान् लेखक-प्रति समाज ऋणी छ। आशा छ, सहृदय पाठक-हरूबाट यस पुस्तकको कदर हुने नै छ।

लैनसिंह बाङ्देल
उप-कुलपति
नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

१२-८-२०३१
प्रज्ञा-भवन
कमलादी, काठमाडौं

समर्पण

पूज्यपाद प्रातःस्मरणीय पिता
श्री लोकनाथ शर्म्माको
पुण्यस्मृतिमा

–लेखक

भूमिका

"अवलीयान्बलीयांसमाशंसते धर्मेण" भनेर धर्मले निर्धोले पनि बलियोलाई हांक्न सक्तछ भन्ने सिद्धान्तको विपरीत धर्मले निर्धोको शोषण गऱ्यो भनी भन्ने परिस्थिति ऐतिहासिक तथ्य भएर सबैलाई दिग्भ्रम भएको वेला फेरि एक मात्र हिन्दू सम्राट्को महावाणी गुन्जिन्छ– "सच्चा धर्म विकासको बाधक होइन साधक हो" भन्ने । हो, यहाँ सच्चा धर्म र पाखण्ड धर्म छन् । सच्चा धर्मले बलियोलाई निर्धोसँग हार मनाउँछ भने पाखण्ड धर्मले निर्धोको शोषण गरेर समाजलाई नै अधःपतन गराउँछ । यसो हुँदा धर्मको स्वरूपको मीमांसा गर्न पूर्व मीमांसाशास्त्रको आविष्कार भयो । वेदका कर्मकाण्ड-भागलाई विचार गर्न यो शास्त्रले कम्मर कस्यो । उत्तर मीमांसाले ज्ञानकाण्डको विचार गर्ने अभिभारा वोक्यो ।

आज समयको प्रवाह यस्तै छ । प्रायः भौतिकवादको प्रावल्य छ र विज्ञानको चाकचक्यबाट शुक्तिमा रजतको भान भएको छ । अदृष्टको महिमा विज्ञानले नै झन् बढी प्रतिपादन गरेकोले दृष्ट पदार्थ मात्रै छन् भनेर भन्न त भएन । शब्दतरङ्ग नदेखिए पनि रेडियो सुनिन्छ, करेण्ट नदेखिए पनि उसबाट उपलब्ध हुने शक्तिको सामर्थ्य स्वीकृत छ । रूप तरङ्गलाई हामी टी. भी. बाट प्रतिपादन गर्छौं । परमाणुवाद कणादले भन्दा नबुझिदो हो, आज विज्ञानको यो वरदान भएको छ । यसैले दृष्ट पदार्थ मात्र होइनन् अदृष्ट पदार्थको पनि गहिरो प्रभाव पर्छ हामीमा । यसैले आज वायुमण्डल दूषित भएकोमा विश्व चिन्तित छ ।

उत्पादनबाट बढी भएका पदार्थलाई याज्ञिक प्रक्रियाद्वारा जुन अदृष्टका लागि उत्सर्जन गरिन्थ्यो त्यसको महत्त्व छैन भन्ने पक्षमा म छैन । यति महँगो घ्यू चरुमा मुछी हवन गर्दा समाजको मुख मोसेको दोष लगाउने-सित मेरो प्रश्न छ— बढी उत्पादित वस्तु समुद्रमा किन हालिन्छन् मुख मोसेर जनताको ? अर्को कुरा यहाँ छ, यतिबिघ्न सम्पत्ति धूवाँ बनाएर चुरोट फुक्न किन दिइन्छ ? जेले न पेट भर्छ न रोग हर्छ । चुरोट मन्दविष, जीवन घातक सिद्ध भइसक्यो त्यसप्रति प्रतिबन्ध छैन, रक्सी स्वास्थ्यको निम्ति उपयोगी मानिदैन तैपनि यसमा पैसा फुकिन्छ । पैसाको माया गर्नेसित मेरो प्रश्न छ यज्ञको धूवाँले वातावरणलाई शुद्ध पार्छ भौतिक दृष्टिबाट भने आधिदैविक दृष्टिबाट यसले अदृष्ट पैदा गर्छ, यदि यो शास्त्रीय परम्पराबाट प्रारम्भ गरेको छ भने ।

आज, जे भने पनि यज्ञयागादि समाप्त नै भएका छन्, लेखकले जति दलील गरे पनि स्वयं लेखक अग्निहोत्र छैन । उसलाई यज्ञयागादिको प्रक्रिया पटक्क ज्ञान छैन । जसले मीमांसा पढ्यो र त्यसबारेमा दुई शब्द लेख्यो, उसले कहीं देखेकै छैन यज्ञको स्वरूप । यस परिप्रेक्ष्यमा अनि पूर्व मीमांसा बुझ्ने कसरी बुझाउने के गरी ? यसो हुँदा मैले लेखेका छ ओटा दर्शनमा यो अलि दुर्बोध हुनु स्वाभाविकै झैं लाग्छ ।

यस बारेमा पढ्ने र पढाउने दुवै नै कुहिराका काग हुन पुग्छन् । किनभने प्रक्रिया दुवैले अहिले देखेका छैनन् । यसो हुँदा हतौडी ज्ञान दुवैमा छैन र दुवै रनभुल्ल पर्छन् यो मैले आफूले पढ्दाखेरि पाएको अनुभूति हो । अश्वमेध राजसूय वाजपेय यागका कुरा गरेर के गर्नु ? समयले यिनलाई बिदा दिइसक्यो । यिनका ठाउँमा कोटिहोम समेत नहुने स्थिति छ र आज धर्मले आर्कै रूप लिइसक्यो । त्यस वेला नेपाली भाषामा पूर्व मीमांसा लेख्नु अलि अप्रासंगिक भयो कि भन्ने शंका उब्जन सक्तछ ।

तर, त्यसो होइन आज योग पनि इतिहास झैं पढिन्छ भने मीमांसा पनि संस्कृतिको पूर्व वृत्तान्त पढे झैं पढिन नसक्ने होइन । जसले मीमांसालाई पढेर केही ज्ञान हासिल गर्न खोज्छन्, तिनलाई राष्ट्रभाषामा ज्ञान गर्न दिनु अनुपयुक्त ठहरिनेछैन । आर्यका प्राच्य छ दर्शनमध्ये मीमांसा पनि एक दर्शन

हुन्छ किनभने यसले आत्मालाई नित्य र पुनर्जन्म ग्रहण गर्ने सिद्ध नगरी आफ्नो शास्त्रको बास फुकाउनै पाउँदैन ।

त्यसैले प्रमेय र प्रमाणलाई यहाँ पहिले मैले स्थान दिएर प्रस्तुत गरें । त्यसपछि श्रुति लिङ्ग वाक्य प्रकरण स्थान समाख्याको विवेचना गरें । अन्त्यमा केही अधिकरणका स्वरूप प्रस्तुत गरी आधुनिक समाजमा त्यसलाई कसरी उपयुक्त गर्न सकिन्छ त्यो पनि दर्शाएँ । त्यसो हुँदा यहाँ "गागर मे सागर" भनेझैं भएको जस्तो लाग्छ ।

मीमांसा लेख्ता न त सोध्ने मानिस पाइन्छन् । न त कुनै अरू भाषाका टीका-टिप्पणीबाट सन्देह समाधान नै गर्न सकिन्छ । यस स्थितिमा यस्तो कष्ट-साध्य काम आफूले उठाएर अलि धृष्टता गरेझैं पनि लाग्छ । के गर्नु, सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा र वेदान्त लेख्ने एउटै कलम खोज्दा यो मेरै भागमा पर्‍यो । पञ्चवार्षिक योजनामा स्वं कृत दर्शन विषय यस रूपमा लेखन थाल्दा मेरो मन डराएको थियो । तर मैले आचार्य वाचस्पति मिश्रलाई आफ्नो आदर्श मानेर लेखन प्रारम्भ गरें । उनकै प्रेरणाबाट आज यो कार्य पूर्ण भयो । अब ६ ओटै दर्शनका साना-तिना पुस्तिका भए पनि राष्ट्रभाषामा प्राप्त हुने भए एकै लेखकको लेखनीबाट लेखिएका । यसमा आज मलाई ठूलो संतोष लागेको छ बोकेको भारी बिसाउन पाउँदा । अब मैले अङ्गीकार गरेका विषय समयभित्र नै पूर्ण हुन सकेकोमा मलाई खुशी लाग्नु स्वाभाविक नै हो ।

कहाँ ६-६ ओटा दर्शन कहाँ म जस्तो साधारण व्यक्ति तर प्रज्ञा-प्रतिष्ठानमा आउनु यही अदृष्टले धकेलेर पो हो कि भन्ने पनि लाग्छ ।

जे होस्, पहिलो पल्ट नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले दर्शन विषयक ग्रन्थको खाँचो राष्ट्रभाषामा पूरा गर्‍यो । यो प्रारम्भ हो, यही सम्झेर पाठकहरूले जिज्ञासा शान्ति पूर्ण नभएमा लेखकलाई क्षमा गर्नुपर्छ ।

अन्त्यमा

न चात्रातीव कर्तव्यं दोषदृष्टिपरं मनः ।
दोषो ह्यविद्यमानोऽपि तच्चित्तानां प्रकाशते ॥

—आचार्य कुमारिल भट्ट

अतिदोषदृष्टिले यसलाई नहेरियोस्, दोष नभए पनि दोषचित्तमा छ भने त्यो यहाँ देखिन्छ । यति भनी यो सानो मेरो भनाइ यही टुङ्ग्याउने अनुमति पाठकहरूसँग माग्दछु ।

—लेखक

विषय-सूची

उत्तरार्ध

मीमांसा-दर्शनको आवश्यकता

आहार, निद्रा, भय, मैथुन यी कुरा पशु र मनुष्यमा सामान्य रूपले नै रहेका हुन्छन् । पशु र मनुष्यलाई छुट्याउने विशेष कुरा हो धर्म, धर्मले रहित भए मनुष्य पशु सरह हुन्छ भन्ने तथ्य छ । यसले गर्दा धर्मको वारेमा विचार गर्नुपर्ने भयो । धर्म के हो ? यही विचार गर्न महर्षि जैमिनिले मीमांसाशास्त्रको सूत्रपात गरे–'अथातो धर्मजिज्ञासा' भनेर । यीभन्दा अघि धर्मको विचार नै भएको थिएन भन्ने कुरा भने होइन । गुरु-शिष्य-परम्परा यसमा यसरी फेला पर्छ– ब्रह्माले प्रजापतिलाई मीमांसा भने, उनले इन्द्रलाई, इन्द्रले अग्निलाई, अग्निले वसिष्ठलाई, वसिष्ठले पराशरलाई, पराशरले कृष्णद्वैपायनलाई, उनले जैमिनिलाई । जैमिनिले गुरुको उपदेश-पछि यो न्यायलाई ग्रन्थमा निवद्ध गरे । यसरी सात पीढीमा आएर मीमांसा-शास्त्रको सूत्र-निर्माण भएको छ । त्यसका दुई हजार सात सय सूत्रहरू, बाह्र अध्यायमा विभक्त गरी यस ग्रन्थको स्वरूप निर्मित भएको छ । ती सूत्र, ती पाउ, र ती अध्यायहरूले न्यायका हजार अधिकरण तयार भएका छन् । हामीले पहिले जिज्ञासितव्य विषयको विचार र विवेचना गर्न न्यायको तर्जुमा गरचौं । त्यसैले मीमांसालाई अर्को शब्दमा न्यायशास्त्र पनि भनिन्छ । प्रत्येक अधिकरणमा विषय,संशय, पूर्वपक्ष, सिद्धान्त, प्रयोजन र संगतिरूप ६ ओटा अवयवको समुदाय रहेको हुन्छ । भनेको पनि छ :

विषयोविषयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरः ।
प्रयोजनं संगतिश्च शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम् ॥

यसरी समालोचनाको सिद्धान्तको न्यायिक रूप मीमांसाशास्त्रमा भन्दा वैज्ञानिक रूपले अन्यत्र निर्मित भएझैं लाग्दैन मलाई। वेदलाई मीमांसा गरेर अर्थपूर्वक अध्ययन गराई सत्यको अनुशीलन र अनुसन्धान गर्न मीमांसा नै सक्षम छ। मीमांसाका अधिकरणहरू वाक्य-विमर्श गर्न बडो उपयुक्त सिद्ध हुन्छन्। यी अधिकरणहरू अन्यत्र पनि धेरै नै मार्गदर्शक भएका देखिन्छन्। न्याय भनेको एउटै कुरामा मात्र सीमित हुँदैन। त्यसलाई परिशीलन गरेमा व्यवहारमा अन्यत्र पनि त्यो दफा लगाउन सकिन्छ। समालोचनाको सिद्धान्तको ऐन-कानून भएर मीमांसाका अधिकरण रहेका छन्। यसले मानिसलाई मानिस बनाउने विषयको विमर्श गर्छ, अर्थात् धर्मको जिज्ञासामा उठेका शंका-उपशंकाको समाधान गरी धर्ममीमांसा गर्दछ। धर्मले नै पशुबाट मनुष्य-लाई फरक गराएको छ।

शवरस्वामी भाष्यमा लेखेर हामीलाई आजको युगको धारणालाई एक्काइस सय वर्षअघि नै व्यक्त गर्दछन् यसरी—"धर्मं प्रति विप्रतिपन्ना बहुविदः केचिदन्यं धर्ममाहुः केचिदन्यम्। सोऽयमविचार्य प्रवर्तमानः कंचिदेवोपाददानो विहन्येत। अनर्थं च ऋच्छेत्। तस्माद्धर्मो जिज्ञासितव्य इति।" यसको साधारण अर्थ यस्तो हुन्छ–धर्मका बारेमा धेरै जान्नेहरूले मतमतान्तर खडा गरेका छन्। कुनैले अर्कैलाई धर्म भने, कुनले भने अर्कै धर्म माने। यो नविचारी लाग्नेले कुनै धर्म लिंदा नासिन्छ र अनर्थ पनि हुन्छ। त्यसैले धर्मलाई केलाएर जान्नुपर्ने हुन्छ। धर्म नै नभएको भए पनि जान्नुपर्ने खाँचो थिएन। भएर पनि सबैले एउटै धर्म मानिदिएको भए खोजीनीति गर्नु-पर्दैनथ्यो। तर के गर्नु र धर्मका बारेमा धेरै जाने सुनेकाले आ-आफ्नो धर्मको बाटो बताए; अब त्यसो हुँदा हामीले कुन बाटो लाग्नुपर्ने हो यसमा अन्योल पर्ने भो र अनि धर्ममीमांसा गर्न वाञ्छनीय भयो।

अहिले मुख्य धर्म संसारमा तीनोटै छन्— हिन्दू, मुसलमान र क्रिश्चियन धर्म। साना तिना अरू धर्म पनि छन्; त्यसो त बौद्धधर्म पनि छ, जैनधर्म पनि छ। पारसीहरू पनि छन्, अवेस्ता धर्मग्रन्थ मान्ने तथा मूसालाई धर्मगुरु मान्ने यहूदीको पनि धर्म छ। त्यति मात्र पनि होइन। मुसलमानमा पनि सिया र सुन्नीको भेद छ। क्रिश्चियनमा पनि क्याथलिक र प्रोटेष्टियन छन्। हिन्दूधर्ममा त अझ सनातनी आर्यसमाजी र ब्रह्मसमाजी-

हरूका अतिरिक्त अनेक थरीका धर्म छन् जुन गनी साध्य छैनन् तर जुनसुकै धर्म पनि 'शास्त्रप्रतिपाद्यश्चार्थो धर्मः' भन्ने परिभाषाअन्तर्गत नै हुन्छन्। हिन्दू-धर्म वेदप्रतिपाद्य छ भने मुसलमानी धर्म कुरानप्रतिपाद्य छ। त्यस्तै क्रिश्चियन धर्म छ— बाइबिलप्रतिपाद्य। पारसीको धर्म अवेस्ताले प्रतिपाद्य हुन्छ। बौद्धधर्म बौद्धग्रन्थले प्रतिपाद्य छन् भने जैनधर्म जैनग्रन्थले प्रतिपादन गरेको हुन्छ। कवीरपन्थीले कवीरलाई मानेका छन् भने गुरु नानकको ग्रन्थ साहेवले शीखधर्मलाई प्रतिपादन गरेको हुन्छ। छोटकरीमा भन्न खोजेको कुरा के भने हरेक धर्मले आफ्नो आश्रय तत्सम्बन्धी शास्त्रलाई नै मानेको छ। त्यसो हुँदा धर्मको आधार शास्त्र हुने भो। यदि शास्त्रमा श्रद्धा गरिँदैन भने त्यसमा आधारित धर्म पनि कमजोर हुन्छ। धर्म भनेर अन्धविश्वासले अनर्थ गरेको कुरो पनि समाजले नभोगेको छैन; धर्मका नाममा भएका अत्याचारले समाज उत्पीडित पनि धेरै भएको छ। यो किन भएको हो भने धर्मलाई मीमांसा गर्न छाडेर नै झैं लाग्छ।

सबभन्दा पुरानो ग्रन्थ धर्मबारेमा वेद नै छ। त्यही वेदलाई धर्मको मूल मान्नेले भने वेदका पद, वाक्य सबैलाई मीमांसा गरेर धर्मको स्वरूप निर्धारण गर्न पूर्वमीमांसा शास्त्र रचे। के यसरी नै कुरान र बाइबिलका पद वाक्यलाई मीमांसा गर्ने ग्रन्थ बनेका छन्? के अरू धर्मको बारेमा पनि यस्तै मीमांसा भएको छ? तर त्यो मलाई थाहा छैन। यति वैज्ञानिक न्यायिक रूप त छैन नै भन्न सकिन्छ।

फेरि धर्म भनेको अपूर्व र अदृष्ट तत्त्व भएकोले थरी-थरीले यसको बाह्य-आवरणबाट नै यसको रूप निर्धारित गरेझैं लाग्छ तर जैमिनिले धर्मको लक्षण गर्दा भने— "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः।" यसमा पनि मतमतान्तर नभएको होइन। कणादले धर्मको लक्षण गर्दा भने– "यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः।" यसमा सांख्यको मत अर्कै छ, नैयायिकको बेग्लै। हुँदा हुँदा धर्म भनेको आचार नै हो भन्नेसम्म पनि भए र तिनले प्रतिपादन गरे– "आचारः परमो धर्मः" भनेर। तर अरूहरूले यहाँ पनि जैमिनिले झैं धर्मका बारेमा विचार गरेको पाइँदैन। वेदले विहित यागादि क्रियाकलाप नैं आखिर जैमिनिले भनेको धर्म हो। वेदले पनि यस पक्षमा आफ्नो सहमति जनाएको छ। यसमा प्रमाण-रूपमा यस वेद-वाक्यलाई उद्धृत गर्न सकिन्छ–– "तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्।"

यहाँको धर्म क्रियापरक नभए "धर्म चर" भन्ने वाक्य पनि सार्थक बन्न सक्तैन। जैमिनिको धर्मलक्षणपरक सूत्र "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" यसको भाष्यकार शवरस्वामी भाष्यमा भन्दछन्, "चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनमाहुः। आचार्यचोदितः करोमीति हि दृश्यते।' यसको अर्थ हुन्छ क्रियाको अर्थात् यत्किंचित् इतिकर्तव्यताक यागादिरूप क्रियाको, प्रवर्तक अर्थात् प्रवृत्तिको अनुकूल व्यापाररूप प्रवर्तनबोधक लिङादि प्रत्ययघटित वचन अर्थात् यजेत स्वर्गकामः इत्यादिरूप वाक्यलाई चोदना भनिन्छ। यही कुरा श्री कुमारिल भट्टले श्लोकवार्तिकमा अझ स्पष्ट पारेका छन्। जस्तै :

"किमाद्यपेक्षितैः पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विधौ।
तेन प्रवर्तकं वाक्यं शास्त्रेऽस्मिंश्चोदनोच्यते ।।"

के केले कसरी यस्तो अपेक्षा गरिएका साध्य, साधन तथा इतिकर्तव्यताका अंशहरूले पूर्ण संबद्धार्थक लिङ् आदि विधिमा नै पुरुषलाई प्रवर्तन गर्ने सामर्थ्य निहित हुन्छ त्यसको पूरक वाक्य अथवा प्रवर्तक वाक्य नै चोदना भनेर भनिन्छ। दुनियाँ पनि आचार्यले चोदित, अर्थात् आचार्यप्रयुक्त प्रवर्तनबोधक लिङादिघटित वाक्य प्रवर्तित भएर नै करोमि=गर्दछु। अर्थात् गुरुले गाई चराऊ, भन्नुभएमा गाई चराइन्छ। गुरुले समिधा लेराऊ भने समिधा ल्याइन्छ। गुरुले पढ भनेमा पढिन्छ, गुरुको अह्राेटबमोजिम गर्दछु भन्ने लोकमा पनि चोदनाको अर्थ प्रवर्तनवोधक विधि नै देखिन्छ ।

अब वेदविहित विधि प्रयुक्त क्रिया नै धर्म हुन्छ भन्नुपर्छ। चोदनाको लामो अर्थ गरिसकिएकोले अब चोदना भनेको के भन्ने शंका रहन गएको हुँदैन किनभने सूत्रमा रहेको चोदनालाई भाष्य र वार्तिकबाट माथि वर्णन गरिसकिएको छ। त्यसो भएपछि शास्त्रविहित क्रियाबाटै हामीले आफ्नो लक्ष्य प्राप्त गर्न सक्तछौं। चोदनाले नै भूत, वर्तमान, भविष्यत्, सूक्ष्म, व्यवहित, विप्रकृष्ट, यस्ता किसिमका अर्थलाई बुझाउन सक्तछ। अरूद्वारा त्यसो हुँदैन। इन्द्रियले त व्यवहित र विप्रकृष्टसम्म ज्ञान गर्न सक्तैन भने भूत भविष्यत्का कुरा त टाढै रहन्छन्। मानिसका चर्मचक्षुले कति टाढासम्म देख्न सक्तछ। त्यसैले "प्रज्ञानेत्रो लोकः" भनेर श्रुतिले भन्नुपरेको हो।

आफ्ना सारा कुरालाई तिमीले अर्काको कुराको भरमा छाडिदिनु उपयुक्त होइन । चोदना झूटो पनि हुन सक्तैन भन्ने के छ र ? एक थोकको अर्को थोक पनि हुन सक्तछ । हुन नसक्ने होइन, हुन सक्ला । यदि अल्पज्ञ भ्रान्त पुरुषले भनेको भए यसरी शंका गर्ने ठाउँ रहन जान्छ । तर, यो त वेदले भनेको कुरो अपौरुषेय साक्षात् श्रुतिले उच्चरित वाक्य, यहाँ भ्रम, इन्द्रियदोष आदि कुनै शंका गर्ने अवकाश नै छैन ।

तिमीले मानेझैं वेदलाई सबैले अपौरुषेय मानेका पनि छैनन् । तिम्रै एक थरी बन्धुले पनि वेदलाई पौरुषेय मानेका छन् । तिम्रा विपक्षीहरू वेदलाई धूर्त बाहुनले ठग्ने साधन बनाएको भन्दछन् नि । हुन पनि यज्ञको समाप्तिसँगै फल पनि हात पर्दैन । कर्मकालमा फल हुनुपर्छ, यो हो नियम त । जुन वेला मर्दन गरिन्छ, त्यही वेला मर्दन-सुख प्राप्त हुन्छ । कालान्तरमा फल दिन्छ रे यसमा कसले पत्यार गर्ने ? जुन वेला कर्म गरेको थियो त्यो कालमा फल दिएन । फल उत्पन्न हुँदा गर्ने पनि छैन, कर्म पनि छैन, कर्ता र कर्म नहुँदा फल प्राप्त हुने कसलाई ? दृष्ट कारण छँदैमा अदृष्ट कल्पना गर्नु समुचित पनि होइन । दृष्ट कुरामा साफल्य नपाउने वेदले भनेको स्वर्गादि फलमा पनि पत्यार गर्न सकिन्न । देखादेख नै झूटो कुरो पनि गर्छ वेद त । वेदवाक्य छ– "स एष यज्ञायुधी यजमानोऽजसा स्वर्गलोकं याति" । अग्निहोत्रीको पात्र-चयनलाई विधान गरी यसो भनेको छ । मरेको मान्छे प्रत्यक्ष नै पोलेर खरानी बनाएको देखिन्छ । कहाँ जान्छ खोइ त्यो र याति भनी विधिशव्दको प्रयोग गरिएको हो ? यस्ता प्रमाणविरुद्ध कुरा भन्ने वचन अप्रामाणिक हुन्छ । कसरी हामी बहुव्ययसाध्य यागहरू गरौं यस्ता स्वर्ग जाने आश्वासनका भरमा वेदले भनेको छ भनेर । वेदका कुरामा विश्वास गुम्छ, उसले ग्रावाणः प्लवन्ते (ढुंगो तैरिन्छ) भन्यो भने त्यो पनि पत्याउन सकिन्छ र भन्ने साधारण मनुष्यको धारणाबाट जन्मने शंका-उपशंकापट्टि पनि मीमांसाले समाधान गर्नु छ र देह नै आत्मा होइन भनी प्रमाणित गर्नु छ "अशीर्यो न हि शीर्यते", "अविनाशी वा अरे अयमात्मा अनुच्छित्तिधर्मा" यस वेदवाक्यलाई प्रमाणित गर्नु छ । त्यसै कारण शरीर गुणदेखि अलग्ग अर्कै शरीरभन्दा यज्ञायुधी मानिन्छ । आत्मा नित्य अविनाशी सिद्ध गर्नु छ । यति प्रमाणित गर्न मीमांसाले क्रियाकाण्ड मात्रको व्यवस्था मिलाएर भएन र दर्शनको भूमिका तयार पार्नुपऱ्यो । यज्ञयागादि ब्राह्मणको जीविकाको निम्ति गरिएका धूर्त्याइं होइनन् । विद्वान् ब्राह्मणले आफ्नो व्यवस्थामा

त्याग-तपस्यालाई बढ्ता महत्त्व दिएको वर्णाश्रम धर्मका साधारण विद्यार्थीलाई पनि बोध हुन्छ । कुम्भीधान्यमा संतोष लिने ब्राह्मणले राज्य, व्यापार, कृषि, कारुकर्म, क्षत्रिय, वैश्य र शूद्रको जिम्मा दिएका छन् । धनोपार्जन गर्ने साधन प्रतिग्रहलाई "भस्मीभवति दारुवत्" भनी घृणाको दृष्टिले हेरिएको छ । यी कुराको यहाँ संकेतसम्म गरे पुग्छ ।

यसरी याग गर्ने शरीर यहाँ खरानी हुने भएपछि फल कहाँ लाग्छ भन्ने छोटकरीमा जुन शंका छ त्यसको प्रत्युत्तरमा देह नै आत्मा होइन भन्ने मीमांसाको भनाइ छ । अनि त्यसबारे विमर्श गर्न यसले वेदका वाक्यको मीमांसा गरेर दार्शनिक पक्षलाई पनि छोड्न भएन । धर्मको विमर्श गर्न खडा भएको पूर्वमीमांसाको दार्शनिक पृष्ठभूमिलाई अब प्रस्तुत गर्नु यहाँ आवश्यक भएको छ ।

प्रमेयअगाडि प्रमाणनिरूपणको कारण

मीमांसाशास्त्रको मुख्य प्रयोजन धर्मको विवेक गर्नु हो । धर्म भनेको वेदप्रतिपादित इष्टसाधक क्रियाकलाप हुन् । यस स्थितिमा धर्मलाई केन्द्रबिन्दु मानेर वेदवाक्यको मीमांसा गर्छ मीमांसाले, त्यो मीमांसा गर्न पहिले अधिकरणको रूप निर्दिष्ट गरिन्छ । ती अधिकरण लगाएर न्यायिक रूपले विषयको विवेचना गरे हुनेमा, प्रमाणलाई प्रमेयभन्दा अगाडि सारेर किन निरूपण गरिन्छ भन्ने सर्वसाधारणको मनमा उब्जन जानु स्वाभाविक नै हुन्छ । त्यसो हुँदा हामीले प्रमाणलाई प्राथमिकता दिएको कारणलाई यहाँ पनि उल्लेख गर्नुपर्दछ ।

सबैले बुझ्नुपर्छ "मानाधीना मेयसिद्धिः" भन्ने सिद्धान्त व्यापक छ भन्ने । संसारमा दुई मुख्य विषय छन्– मान र मेय । अर्थात् यो यस्तो हो भन्ने जान्ने मुख्य कारण र जानिने वस्तुविषय । यसलाई राम्ररी अझ स्पष्ट पार्न सकिन्छ । हामीले पसलमा गएर नून, तेल, चामल पहिले देख्नुपर्छ अनि प्रत्यक्ष गरेपछि तिनलाई किन्नुपर्छ । कपडा-पसलमा गएर चामलको र चामल-पसलमा गएर कपडाको मोलतोल गर्नु अव्यावहारिक हुन्छ । फेरि पसलमा गएर चामल किन्नुपर्दा या कपडा किन्नुपर्दा साहूसँग चामल देऊ भनेर या कपडा देऊ

भनेर हुँदैन । कति माना चामल, कति हात कपडा चाहिन्छ भनी साहूले सोध्द-छ । चामल देऊ, माना-साना केही थाहा छैन या कपडा देऊन तिमीलाई हात-सातको के वास्ता भनेर जवाफ दिएमा हावा खुस्केको मान्छे सम्झन्छ र छैन जानोस् भनिदिन्छ । यसले के सिद्ध भयो भने मान (नाप)–को अधीनमा मेय (बिक्री गरिने वस्तु)–को सिद्धि हुन्छ । यदि मानोमा कैफियत भए मेय (नून, तेल) ठीक तौलमा पाइँदैनन् । नाप-तौल गर्ने ढक, माना, पाथी, गजहरू सरकारबाट निर्धारित भई प्रमाणित गरिएको हुनुपर्दछ । यही सन्दर्भमा हाम्रा पनि विषय छन्; तिनलाई निर्धारण गर्नुपरेकाले हामीलाई उपयुक्त हुने प्रमाण पहिले प्रस्तुत गर्नुपरेको हो ।

प्रमा तथा प्रमाण

प्रमाको करणलाई. प्रमाण भनिन्छ, यसमा हामी नैयायिकहरूसँग सहमत छौं । तर प्रमाको बारेमा हाम्रो विचार अरू दार्शनिकहरूसँग मिल्दैन । प्रमाको लक्षण गर्दा हामीले– "अज्ञाततत्त्वार्थज्ञानत्वं प्रमायाः लक्षणम्" भनेर स्वीकारेका छौं । अज्ञात पदको समावेश लक्षणमा गरिएकोले ज्ञात विषय भएका स्मृति र अनुवाद हट्दछन् । तार्किकहरूको अनुवादलाई स्मृतितुल्य ठानी अप्रामाण्य भन्ने पक्षमा सहमति छैन । हामी भने अर्थको परिच्छेदमा र व्यव-हारमा पूर्वज्ञानभन्दा अनुवादको विशेषता पाउँदैनौं । फलविशेष कुनै छैन भने यिनलाई बहिष्कार गर्न कुनै आपत्ति छैन । प्रमाणको मुख्य अर्थ नै फलप्राप्ति न हो । धारावाहिक ज्ञान हुँदा जस्तै 'घटोऽयं घटोऽयम्' यस्ता ठाउँमा अज्ञात कुराको ज्ञान नभई त्यही कुरा दोहोरिएकोले पछि-पछिका जतिमा अप्रमात्व हुन्छ कि त? भन्ने शंका उब्जन्छ । त्यो शंका निराकरण गर्दै 'अयम् अयम्' भन्ने उत्तरोत्तर कालांश चाहिं अज्ञात तत्त्वकै बोधक हुँदा उत्तरक्षणमा घटादि सद्भावको पूर्वज्ञानबाट अधिगत भएको देखिंदैन भनी हामी भन्दछौं । सियोले कमलको पातको खातलाई स्वाम्म रोप्ता एकै बाजि प्वाल परेको हो भन्ने भान हुन्छ तर ती खात परेका सयौं पातहरू क्रमैले छेडिंदै गएका हुन्छन्, छिटो भएकोले कालभेदको सूक्ष्मताको ख्याल नभएकोसम्म हो । त्यस्तै धारावाहिक "अयं घटः अयं घटः" भन्ने ज्ञान पनि युगपत् भएझैं मात्र भएका हुन् ।

लक्षणमा तत्त्वपदको निवेश गरिएको छ । त्यसले गर्दा भ्रम-संशयादि

अयथार्थ ज्ञानको निरास हुन्छ। मीमांसाका अर्को आचार्य छन्—गुरु प्रभाकर। उनले अयथार्थ ज्ञान नै छैन भनेका पनि छन्। सीपीलाई यो चाँदी भनेर जुन भनिन्छ त्यहाँ हुने शुक्तिलाई यो रजत भन्ने ज्ञान भएको ठीकै छ भन्ने यिनको मत छ। यो भनेर अगृहीत विशेष शुक्तिलाई भनेको हो र रजत भनेको चाहिं रजतको स्मरण मात्र भएको हो भनिन्छ। भेदग्रह नहुनाले रजतार्थीको प्रवृत्ति भएको सम्म हो सीपीको खबटोलाई चाँदी भने भान भएको होइन भन्ने छ। हामी आफ्नै भाइको कुरो पनि मान्न सक्तैनौं भन्ने कुमारिलमतावलम्बी छन्। तत्तत् ज्ञानको स्वविषयमा नै प्रवृत्ति गर्ने नियम रहेको हुँदा रजतज्ञानको इदं विषयत्व नहुने हो भन्ने प्रवृत्ति पनि सिद्ध हुँदैन। यो नै चाँदी हो भन्ने समानाधिकरण्य ती दुईको अभेद प्रतीति नभई सिद्ध हुँदैन। हामी सीपीलाई चाँदी भनेर लिन लम्कन्छौ भने यो, भनेर सीपीलाई भनेको, चाँदी चाहिं सराफीको पसलको सम्झेको भन्न कहाँ सकिन्छ र ? भ्रम अयथार्थ ज्ञान हाम्रो मतमा छन् त्यही प्रमामा नपरून् भनी तत्त्व पदलाई लक्षण गर्दा समावेश गरिएको हो। अज्ञाततत्त्वापगमरूप प्रमाको करणत्वले इन्द्रियसन्निकर्षादिको प्रमाणत्व सिद्ध हुन्छ। यहाँ प्रमा शब्दको लक्षणा गरी त्यसको कार्य भएको प्राकटचलाई प्रतिपादन गरेको हुँदा प्राकटचरूप प्रमाको कारण भएको हुँदा ज्ञानलाई पनि प्रमाणत्व सिद्ध गरिन्छ। यसै हुँदा हामी मीमांसकलाई फलप्रमाणवादी भनी अरूले भनेका हुन्।

प्रमाको बारेमा थरीथरीले आ-आफ्ना दृष्टिकोण प्रस्तुत गरेको पाइन्छ। तार्किकहरू "यथार्थानुभवः प्रमा" अर्थात् यथार्थ अनुभवलाई प्रमा भन्दछन्। स्मृतिदेखि व्यतिरिक्त ज्ञान नै अनुभव भनेर मान्दछन्। तर स्मृतिलाई यस लक्षणले हटाए पनि अनुवाद पनि यिनका मतमा प्रमा हुन आउँछ, अनुवादलाई व्यावर्तक पद लक्षणमा समावेश छैन र यो लक्षण अतिव्याप्त हुन्छ। अनुभूति प्रमाण हुन्छ, स्मृतिदेखि अतिरिक्त ज्ञान चाहिं अनुभूति हो भनेर प्रभाकर भन्दछन्। यिनको मतमा भ्रमादि पनि लक्षण अतिव्याप्त हुन्छ। फेरि यी त्रिपुटी प्रत्यक्षवादी छन्। यिनको भनाइअनुसार सबै ज्ञानमा आत्मा, ज्ञानको स्वरूप विषय यी तीन थोकै प्रकाश हुन्छन्। सर्वत्र आत्म स्वात्मांशको प्रमाणत्व प्रत्यक्षत्व पनि छ भन्ने यिनको मत छ। स्मृतिदेखि अतिरिक्त ज्ञानलाई नै प्रमाणत्व स्वीकारेमा स्मृतिको आत्मस्वात्मांशको अप्रामाण्य होला र लक्षण अव्याप्त रहला। बौद्धहरूले प्रमाणको लक्षण गरे— "अविसंवादिज्ञानं

प्रमाणम्" भन्ने । अविसंवादित्वको अर्थ गरे अर्थक्रियाकारित्व । भूत र भविष्यत् विषयको अनुमानमा अर्थक्रियाकारित्वको अभाव रहँदा त्यहाँ अप्रामाण्य रहने संभावना हुन्छ । कहीं स्मृतिले पनि अर्थक्रिया गरिदिन्छ त्यहाँ प्रामाण्य होला । त्यसै हुँदा "प्रमायाः करणम् प्रमाणम्" यो चाहिं तार्किकको मत मानेर प्रमाको लक्षण कुमारिलका मतानुसार हामीले प्रस्तुत गरी अरूहरूको मत पनि प्रमा र प्रमाणका बारेमा संक्षेपले देखाई तिनीहरूको लक्षण दोषयुक्त पनि सिद्ध गरियो ।

प्रमाणहरू

आफ्ना विषय-वस्तु सिद्ध गर्न विभिन्न दार्शनिकहरूले प्रमाको स्वरूप प्रमाणको लक्षण र भेद दर्शाएका छन् । एक प्रमाणदेखि लिएर नौ प्रमाणसम्म मानेका छन् । भौतिकवादी चार्वाक पुनर्जन्ममा आस्था नराख्तै खालि प्रत्यक्ष एक प्रमाण मान्छन् । वेदआदि शास्त्र खण्डन गर्दै, बौद्धले प्रत्यक्ष र अनुमान दुई प्रमाण मानेका छन् । वेद बाह्यलाई पनि उनीहरूले स्वीकारेकै प्रमाणद्वारा खण्डन गर्ने ध्येय राखी वैशेषिक दर्शनले पनि प्रत्यक्ष र अनुमान दुई प्रमाण माने, प्रत्यक्ष र अनुमानका अतिरिक्त शब्द प्रमाण सांख्यले माने । नैयायिकले प्रत्यक्ष, अनुमान उपमान, र शब्द प्रमाण माने । मीमांसाका गुरु प्रभाकरले प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द र अर्थापत्ति गरी पाँच प्रमाण मानेका छन् । वेदान्तीले प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द अर्थापत्ति र अनुपलब्धि गरी ६ प्रमाण मानेका छन् । हामी पनि यिनै ६ प्रमाण मान्दछौं तर हाम्रा मतमा, क्रममा फरक छ । हामी (कुमारिलका मतावलम्बी) प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति र अनुपलब्धि गरी यसरी ६ ओटा प्रमाण मान्दछौं । संभव र ऐतिह्य दुई प्रमाण थपेर पौराणिकहरू आठ प्रमाण मान्दछन् । आलंकारिक-हरूले चेष्टालाई थपेर नौ प्रमाण मानेको देखिन्छ ।

किन एकदेखि नौ ओटा प्रमाण मानिएका हुन् भन्ने बारेमा उनीहरूका विषयगत सिद्धान्तले यसरी विभिन्न प्रमाणलाई मान्न बाध्य गराउँछ । यस बारेमा हरेक दर्शनले अर्काको मत खण्डन गरी आफ्नो प्रमाणको संख्याको समर्थन गर्दछ । अब ती कुरा तत्तत् दर्शन अध्ययन गर्दा विचार गरिनेछन् ।

हामी यहाँ कुमारिलको मतअनुसार छ ओटा प्रमाणको व्याख्या गर्दछौं । उनका मतमा

प्रत्यक्षमनुमानं च शाब्दं चोपमितिस्तथा ।
अर्थापत्तिरभावश्च षट् प्रमाणानि मादृशाम् ।।

भन्ने छ ।

शब्दप्रमाणको बारेमा जैमिनिको सूत्र छ— "औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन संबन्धस्तस्य ज्ञानमुपदेशोऽव्यतिरेकश्चार्थेऽनुपलब्धे तत्प्रमाणं बादरायणस्यानपेक्षत्वात्" (अ. १. पा. १. अ. ५. सू. ५) । यो सूत्र धर्मको प्रामाण्यमा शब्दलाई अघि सार्दछ । यो सूत्रभन्दा अघि प्रामाण्य परीक्षाधिकरण र प्रत्यक्षाद्यप्रामाण्याधिकरण उल्लेख भएका छन । "चोदना लक्षणोऽर्थो धर्मः" यसले खालि प्रतिज्ञा गरेपछि त्यसको निमित्त अर्थात् युक्ति पनि प्रस्तुत हुनुपर्छ भन्दा त्यो प्रत्यक्ष र अनुमानकै भरमा हुन सक्तैन किनभने प्रत्यक्ष भनेको सत्संप्रयोगमा पुरुषको विषयेन्द्रियसंयोगबाट हुने ज्ञान प्रत्यक्ष हुन्छ । धर्म त्यसरी प्रत्यक्षले प्रमाणित गर्न सक्तैन । अनुमान, उपमान र अर्थापत्ति पनि प्रत्यक्षपूर्वक नै हुन्छन् । यदि धूम र वह्निको साहचर्यनियम भान्सामा ग्रहण गरेको छ भने धूमहेतुले अग्निको अनुमान हुन्छ । गोसादृश्य भएको जनावर गवय हामीले जंगलमा देखेको र गोस्मरणपछि उपमान हुन्छ, त्यो पनि प्रत्यक्षमूलक नै हुन्छ । अर्थापत्तिप्रमाण अर्थात् आपत्ति (प्राप्ति) देवदत्त ज्यूँदो छ, तर घरमा छैन भनेपछि बाहिर छ भन्ने कुरो अर्थात् प्राप्त हुन्छ । उ घरमा छैन भन्ने प्रत्यक्ष भएपछि बाहिर छ भन्ने कुराको निर्णय गरिने हुँदा यहाँ पनि प्रत्यक्षको जरो पुगेको छ भन्नुपर्छ । यसरी प्रत्यक्षमूलक अनुमान, उपमान र अर्थापत्ति प्रमाण छन् । अनुपलब्धिप्रमाणले पनि धर्मको अस्तित्व प्रतिपादन नगर्ने भएकोले बादरायणले पनि यसमा सहमति जनाएको देखाएर कसैको अपेक्षा नगर्ने शब्द नै धर्मप्रति प्रमाण हुन्छ, यस्तो सिद्धान्त प्रतिपादन गरेको पाइन्छ । शब्दले त भूत, भविष्यत् सम्मको कुरो सिद्ध गर्दछ । त्यसै हुँदा चोदनाका अतिरिक्त धर्ममा अर्को प्रमाण प्रस्तुत गर्न मुश्किल नै पर्दछ ।

वृत्तिकारले यसमा यसो भनेका छन् भनी भाष्यकारले उल्लेख

गरेअनुसार भाष्यले दिएका ६ प्रमाणको लक्षण समेत क्रमशः प्रस्तुत गरी प्रमाण-परीक्षण प्रारम्भ गरिन्छ ।

प्रत्यक्ष

जैमिनिले चतुर्थ सूत्रमा भनेका छन् "सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनत्वात्" यसको अर्थ हुन्छ विद्यमान अर्थात् वर्तमान कालमा रहेकोलाई मात्र प्रत्यक्षले उपलम्भ अर्थात् प्राप्त गर्ने हुनाले धर्ममा त्यो प्रत्यक्ष अनिमित्त हुन्छ । प्रत्यक्ष भनेको इन्द्रिय र अर्थको सम्बन्ध भएमा पुरुषलाई जुन ज्ञान हुन्छ त्यही प्रत्यक्ष हो । अपूर्व या अदृष्ट रूप धर्मपछि साध्य हुन्छन्, ती वर्तमान क्रियाकालमा सिद्ध छैनन्, त्यसो हुँदा हेतु हुन सक्तैनन् भन्ने सूत्रको तात्पर्य हो । यतावाट हामीले प्रत्यक्षको लक्षण सूत्रको अनुसार के पाउने भयौं भने—"सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम् ।"

यसलाई अर्को शब्दमा भन्ने हो भने— "इन्द्रियार्थसन्निकर्षजं ज्ञानं प्रत्यक्षम् ।" अर्थात् इन्द्रिय र वस्तुको संयोगवाट पैदा हुने ज्ञान नै प्रत्यक्ष प्रमाण हो । पहिले इन्द्रिय कुन कुन हुन् र कति छन् यो पनि जान्नुपर्दछ, त्यसपछि ती इन्द्रिय के हुन् त्यसको पनि जानकारी राख्नुपर्ने देखिन्छ । यस बारेमा चक्षु, रसना, घ्राण, स्पर्शन, श्रोत्र यी पाँचका अतिरिक्त मन समेत ६ ओटा इन्द्रिय छन् । यिनको संक्षेपमा परिचय दिने एक श्लोक यहाँ उद्धृत गर्नु अनुपयुक्त हुने-छैन भन्ने लाग्दछ ।

चक्षुर्नाम कनीनिकान्तरगतं तेजोऽथ जिह्वाग्रग-
स्तोयांशो रसनं क्षितेरवयवो घ्राणं च घोणोदरे ।
सर्वांगप्रसृताश्च मारुतलवास्त्वङ्नाम कर्णोदर-
व्योमैव श्रवणं मनस्तु विभु तद्देहे च कार्यावहम् ॥

अर्थ— नानीको अन्तरगत तेजलाई चक्षु, जिब्रोको टुप्पोमा रहने जलीयांश रसना, नासाग्रवर्ती पार्थिवांश घ्राण, सर्वशरीरवृत्ति वायवीय अंश त्वक्, कानभित्र रहेको आकाश नै श्रवण र देहमा रहँदा कार्य वहन गर्ने विभु मन पनि गरी ६ ओटा इन्द्रिय छन् ।

चक्षुलाई तैजस, रसनालाई जलीय, घ्राणलाई पार्थिव, त्वक्‌लाई वायवीय र कर्णलाई आकाशरूप मान्नामा कारण पनि छन्। रूपज्ञान कुनै कारणयुक्त हुनुपर्छ यो सामान्य रूपले सिद्ध भएकोले र रूपज्ञानमा दीप आदिको तेज नै हेतुभूत देखिनाले चक्षुलाई पनि तैजस कल्पना गर्नु उपयुक्त ठहरिन्छ। रसज्ञानको कारण कल्पना गर्दा शुष्कवस्तुमा रसव्यञ्जकत्व पानीमा रहेको देखिनाले रसनलाई जलीयत्वरूप दिइएको हो। पार्थिव, निम्बको बोक्रो अनुलेपन गर्दा चन्दनको सुगन्ध अभिव्यञ्जन हुने देखिएकोले गन्धलाई अभिव्यञ्जक घ्राण पनि पार्थिव नै हुन्छ। पंखाको हावाले अंगसंगिजलस्पर्श अभिव्यञ्जकत्व देखिंदा स्पर्शोलम्भक त्वगिन्द्रियलाई वायवीय मान्नु उचित हुन्छ। शब्दग्राहकताले कल्प्य श्रोत्र परिशेषले आकाशात्मकत्व हुन्छ। यसरी सबै यी पाँच ओटै इन्द्रिय भौतिक हुन् भनी सिद्ध गरिन्छ। इन्द्रियका बारेमा बौद्ध, जैन आदिका विचार पनि मननयोग्य छन्। बौद्धले चक्षुगोलकलाई नै इन्द्रिय मान्दछन् भने जैनहरू इन्द्रिय विभिन्न प्राणीमा विभिन्न रूपका रहन्छन् र पाँच इन्द्रियको विकास मनुष्यमा पूर्णता प्राप्त गर्छ भन्दछन्। शब्दगुण आकाशको भनेर तार्किकहरूले शब्दगुणद्वारा आकाश सिद्ध गर्छन् भने हामी भने शब्दलाई गुणरूप नमानी द्रव्यमा परिगणन गर्दछौं। मन सुखादि अपरोक्षज्ञानको साधन भएकोले इन्द्रिय भनिन्छ। तार्किकहरूले मनलाई अणुरूप मानेका छन् र आत्मालाई विभु मानेका छन् यदि मन र आत्माको विभुत्व भएमा सर्वदा ज्ञानोत्पत्ति हुने भएकोले प्रुरिततिनाडीमा सुषुप्तिमा मन पसेकोले ज्ञान हुँदैन भन्ने तर्क प्रस्तुत गरेका छन्। तर प्रुरिततिनाडीमा पनि आत्मा त छँदैछ नि त्यहाँ आत्मासँग मनको संयोग भएन भन्न नमिल्ने भएकोले उनीहरूको विचार यस अंशमा स्वीकार नगरी मीमांसाले मनलाई विभु मानेको छ। शरीरावच्छिन्न मनले नै इन्द्रियत्व ग्रहण गर्दछ र त्यस प्रदेशमा नै कार्यहरू गर्दछ। रूपादिज्ञानमा पनि चक्षुरादिको सहयोग लिएर मन प्रवृत्त हुन्छ। अनुमानादिमा पनि लिङ्गादिको सहाय अपेक्षित हुन्छ। त्यसैले रूपादिज्ञानमा चक्षुरादि परतन्त्र हुन्छ भनी यसैले मनलाई भनेको हो।

बहिरिन्द्रिय सबै प्राप्यकारी

इन्द्रिय कुनै प्राप्यकारी छन् भने कुनै अप्राप्यकारी हुन्छन्। प्राप्यकारीको अर्थ हो, वस्तु-विषय इन्द्रियसंग प्राप्त भएर नै ज्ञान गराउने र

इन्द्रियसँग वस्तुको सम्वन्ध त हुन्छ तर विषयदेशमा इन्द्रिय पुग्नु नपर्ने चाहिं अप्राप्यकारी शब्दले दिएको अर्थ हो। जस्तै घ्राण इन्द्रिय भएको ठाउँमा सुगन्धी वस्तु पुग्नुपर्छ, जस्तै लड्डूको जिब्रोसँग भेटघाट नभई स्वाद थाहा पाइँदैन, त्वक्सँग स्पर्शको सम्वन्ध रहन्छ– यी तीन प्राप्यकारी हुन्। अव चक्षु र श्रोत्रका बारेमा कसैले अप्राप्यकारी भने कसैले प्राप्यकारी माने। आँखामा नै दूरदेशमा रहेका वस्तु टाँसिन पनि आउँदैनन् र आँखा पनि त्यहाँ ठाउँ छोडेर जाँदैन र खालि चक्षुरश्मिसँग विषयको सन्निकर्ष हुन्छ र रूपादिज्ञान हुन्छ। श्रोत्र पनि वीणावेणुवाद्यध्वनि भएकै ठाउँमा जाँदैन र ती ध्वनि वीचितरंग न्यायले आउँछन् र वीणाको ध्वनि, वेणुको आवाज भनेर कर्णले यहाँ वसी वसी थाहा पाउँछ भनेर यी दुईलाई अप्राप्यकारी भन्ने कसैको मत छ।

तर, हाम्रो मतमा भने चक्षु र श्रोत्र पनि वहिरिन्द्रिय भएकाले प्राप्यकारी नै हुन् भन्ने सिद्धान्त छ। त्वगिन्द्रिय झैं यिनलाई पनि प्राप्यकारी नै मानिन्छ। त्यति सानो आँखाको नानीमा वडेमानका पहाडहरू कसरी समाविष्ट गरिन्छन् त प्राप्यकारी भए भन्ने शंकामा तेजमा पृथुअग्रत्व स्वभावसिद्ध छ भन्ने स्वीकार्नुपर्छ। अर्थात्, तेजको स्वभाव कस्तो छ भने सानो भएर पनि ठूला वस्तु ढाक्न सक्तछ। त्यसै हुँदा नयनरश्मिले हिमालयलाई पनि ढाकेर आफूभित्र अटाउने गराउँछ। त्यसैले त नयनको उन्मीलनक्षणमा नै अर्थात् आँखा उघार्दा-साथै दूरतर रहेको शनिश्चरादि देख्तछ। यो शनिश्चर देखेकोवाट के सिद्ध गरिन्छ भने व्याप्य भइरहेको वाह्य तेजसँग निर्गमनसमयमा नै नयनरश्मिको एकीभाव हुँदो रहेछ भन्ने कल्पना गर्नुपर्दछ। बाह्य तेज त सकलव्यापी छ त्यसो भएपछि पशुपतिको मन्दिरबाट रामेश्वरको मन्दिर पनि त देखिनुपर्ला नि भन्ने उपशंकामा दृष्ट भई उपगृहीत आलोकांशसँग नै एकीभाव हुन्छ भन्ने हाम्रो प्रत्युत्तर छ।

तार्किकहरूले दूरदर्शनलाई वेगातिशयद्वारा सिद्ध गरेका छन्। तर अनन्त योजन दूर रहेका ग्रहनक्षत्र आँखा उघार्दासाथै झट्टै देखिनु केवल वेगबाटै भएको भन्न नसकेर हामीले त्यो कुरो खाएनौं।

यी चक्षुरादि अनुद्भूत रूपस्पर्श भएकाले ग्रहण हुन सक्तैनन्। इन्द्रियहरू प्रत्यक्ष नहुनाको कारण यही हो। यसरी इन्द्रियहरू सिद्ध गरिएका छन्।

सन्निकर्ष

नैयायिकहरूले ६ प्रकारको सन्निकर्ष मानेकोमा मीमांसाले दुइटै सन्निकर्ष मानेको छ। संयोग र संयुक्त तादात्म्य। यी दुई मात्र हाम्रा सन्निकर्ष छन्। हामीले घटलाई चक्षु-संयोगले र घटगत रूपलाई तदात्मभूत भएकाले संयुक्त तादात्म्यसम्बन्धले ग्रहण गर्दछौं। भनेको के भने– पृथिवी, जल र तेजलाई चक्षु र त्वगिन्द्रियले संयोगद्वारा ग्रहण गर्दछन्। वायुलाई त्वगिन्द्रियले मात्र संयोग भएकोले त्यसैले ग्रहण गर्दछ। दिशा, आकाश र तमलाई दृक्संयोग-बाट ग्रहण हुन्छ। शब्दको ग्रहण श्रोत्रसंयोगबाट हुन्छ। आत्माको मनको संयोगबाट ग्रहण हुन्छ। विभुद्वयको संयोग त मानिएको छैन, आत्मा पनि व्यापक छ, मन पनि विभु छ नि भन्ने शंकामा हामी के भन्दछौं भने विभुद्वयको संयोग जन्य हुँदैन त्यस्तो संयोग अजन्यसंयोग भनी मान्नुपर्छ। एकैबाजि भन्ने जुन ज्ञान हुन्छ काल-सम्बन्धी त्यसको सबै इन्द्रिय जन्य भएकोले सबै इन्द्रियसँग संयोग भएर ग्रहण हुन्छ। कालविषयत्व र इन्द्रियजन्यत्व पछि भनिने नै छन्।

चक्षुरादि संयुक्त सन्निकर्ष भएका पृथिव्यादिमा तादात्म्य भएका जातिगुणकर्मको ग्रहण चाहिं संयुक्ततादात्म्य सन्निकर्षबाटै माने पुग्छ। घटमा रूप तादात्म्य भएर संयुक्त तादात्म्य सन्निकर्षबाट हुन्छ भने रूपमा रूपत्व पनि परम्पराबाट संयुक्त तादात्म्यसन्निकर्षबाटै हुन्छ। रूपत्व ग्रहण गर्न पराईले संयुक्तसमवेत समवाय सन्निकर्ष मानेझैं भइगो हामी पनि संयुक्ततादातम तादात्म्य एक थप सन्निकर्ष तेस्रो मानिदिउँला, के हानि भो र। जातिगुण कर्महरूको स्वाश्रयहरूसँग तादात्म्यसम्बन्ध हुन्छ यति माने पुग्छ।

नैयायिकहरूले मानेका संयोग, संयुक्तसमवाय र संयुक्तसमवेतसमवाय भन्नु र हामीले भनेको सँयोग, संयुक्त तादात्म्य र संयुक्ततादातम तादात्म्य भन्नु नाम मात्र फरक हुन्। उनीहरूले मानेका समवाय सम्बन्धले आकाशको गुण भनी शब्दलाई मानी श्रोत्रले शब्द ग्रहण गर्दा त्यो सम्बन्ध जुन भनिएको छ त्यो समवायसन्निकर्षलाई, शब्दत्व ग्रहण गर्न स्वीकारिएको समवेत समवायलाई र अभावको ग्रहण गर्दा विशेषणविशेष्यरूप सन्निकर्षलाई मान्नुपर्छ भनी जुन भनेका छन् त्यो हाम्रो सिद्धान्तमा निरर्थक साबित हुन्छन्। किनभने शब्दलाई हामीले द्रव्य मानेका छौं र आकाशको गुण शब्द भन्ने हाम्रो मत नै छैन, त्यसो भएपछि

समवाय र समवेतसमवाय सम्बन्ध निरवकाश भए । अभाव प्रत्यक्ष नहुने हुँदा र समवाय खपुष्पतुल्य भएकोले विशेषणविशेष्यभाव-सन्निकर्ष पनि त्याज्य हुन्छ । फेरि चक्षुसंयुक्त विषयले अभाव र समवायको विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध रहँदैन । दण्डी पुरुष इत्यादि स्थलमा संयुक्त सम्बन्ध भइसकेपछि नै विशेषण-विशेष्यभाव देखिन्छ । अभाव र समवायको त अर्थसँग सम्बन्धान्तर भएको पनि देखिंदैन ।

प्रभाकरले यसमा डेढ अक्कल लगाएर संयोग, संयुक्त समवाय र समवाय यी तीन सन्निकर्ष माने । तर रूपत्व, शब्दत्व र अभाव नस्वीकारेकाले यिनलाई बुझाउने संयुक्त समवेत समवाय, समवेत समवाय र विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध भने मानेनन् । तर तार्किकहरूले रूपत्वादि प्रतिपादन गर्दा उनीहरूले नै यिनको यो मत खण्डन गरेकोले त्यतैबाट गतार्थ हुँदा यहाँ खण्डन गर्ने आवश्यक पर्दैन ।

ज्ञानको द्वैविध्य

निर्विकल्पक र सविकल्पकका भेदले इन्द्रिय सन्निकर्षजन्य ज्ञान दुई थरीका हुन्छन् । इन्द्रियसँग सन्निकर्ष हुँदासाथ द्रव्यादि स्वरूप मात्र दर्शाउने शब्दानुगमशून्य जुन संमुग्ध ज्ञान हुन्छ त्यो विशिष्ट कल्पना केही नहुने हुँदा निर्विकल्पक भनिन्छ । निर्विकल्पक ज्ञानपछि शब्दस्मरणबाट सहकृत जात्यादि विशिष्ट वस्तुविषय भएको रातो यो, घट यो इत्यादि स्पष्ट विज्ञान हुने चाहिं सविकल्पक ज्ञान भनिन्छ । केवल वस्तुको कुनै जात-किसिम नछुट्टेको भन्न पनि नसकिने स्वरूप मात्र भान हुने एक थरीको ज्ञान हुन्छ । जस्तै भरखर जन्मेको शिशुले थरी-थरीको वस्तु देखे पनि त्यसको रंग यो चीज भनेर जान्दैन खालि टुलुटुलु देख्तछ मात्रै । रातो पनि देख्तछ नीलो पनि' देख्तछ तर यो रातो यो नीलो भन्ने चाहिं छुट्टायएर भन्न जान्दैन । फेरि हामीले पनि विमान चढ्दा ती त्यहाँका कल-पुर्जा के हुन्, कुन कुन काम गर्दछन् थाहा नपाई कुक्कुटपीठमा बस्ने विमान-चालकले गरेको खालि काम मात्र देख्तछौं त्यो संमुग्ध खालको ज्ञान हो । त्यसलाई नै निर्विकल्पक ज्ञान भनिन्छ । अर्को त्यही शिशु छिप्पिंदै आएपछि रूप रङ्ग जति थाहा पाउँछ । पाइलटले विमानका पार्टपूर्जाहरू तालीम पाएपछि सबै जान्दछ । त्यहाँ विशिष्ट ज्ञान हुन्छ त्यो सविकल्पक ज्ञान

भनिन्छ । अर्थात् खालि लाटोले मिस्री खाएको जस्तो ज्ञान साधारण शब्दानुगम-शून्य चाहिं निर्विकल्पक र बाठोले लड्डू खाएको जस्तो वेसन, मुङ र मोती-चूरको लड्डूको समेत भेद थाहा पाई गुलियोको पनि तारतम्य बुझ्ने विशेष ज्ञान भने सविकल्पक ज्ञान भनी कहिन्छ ।

तर यहाँ कोही निर्विकल्पक छैन भन्दछन् भने कोही सविकल्पक ज्ञान छैन भन्ने पनि छन् । हामी चाहिं दुवै छ भन्ने पक्षमा छौं । वैयाकरणहरूको भनाइ के छ भने– "न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।" भन्ने उनको सिद्धान्तले यस्तो कुनै ज्ञान हुँदैन जुन शब्दले नबुझाइएको होस् । अर्थात् "सर्वं शब्देन गम्यते" सबै ज्ञान शब्दगम्य हुन्छ । शब्दले अनुगम नगरिने ज्ञान हुनै सक्तैन जब सबै ज्ञान शब्दगम्य छन् भने अरू शब्दानुगमशून्य निर्विकल्पक ज्ञान छ भन्ने पहरोमा पहिरो जान्छ । त्यसले वैयाकरणहरू निर्विकल्पक ज्ञान मान्दैनन् । यो एकपक्षीय कुरा स्वीकार्न सकिन्न । पहिले पदार्थको दर्शनकै अभाव छँदाछँदै शब्दले अनुगमन कसरी गर्छ र । हेतुकै अभावमा कार्य हुन्छ भन्नु त अलि मिल्ने कुरो होइन पनि ।

बौद्धहरू छन् ठीक वैयाकरण सिद्धान्त-विरोधी, उनीहरू निर्विकल्पक नै प्रत्यक्ष हो भनी मान्दछन् । सविकल्पक त यिनका मतमा प्रमाण पनि होइन त्यसको प्रत्यक्षत्व पनि छैन भन्दछन् । यसो भन्नाको मुख्य कारण के भने यिनीहरूको मतमा "क्षणिकम् क्षणिकम्" भन्ने सिद्धान्त छ । त्यसैका आधारमा "यत् सत् तत् क्षणिकम्" भनेर सत्त्व र क्षणिकत्वलाई अन्योन्याश्रित बनाएका छन् । निर्विकल्पक ज्ञान नै क्षणिकवादमा कायम हुन्छ त्यसै हुँदा सविकल्पक ज्ञान होउन्जेल त वस्तु नै रहँदैन, नाश भइसक्तछ त्यसलाई कसरी मान्नु यिनीहरूले । तर बुद्धको यो बुद्धू कुरा मात्र हो । सविकल्पक ज्ञान प्रत्यक्ष सिद्ध भएको लोकले अनुभव गरिरहेको छ । लोकसिद्ध कुरा निषेध गर्दैमा निषेध गर्नु लोकवाह्य हुनुपर्छ, दुनियाँले आगो तातो, पानी चिसो भनिरहेछ, यो रातो यो सेतो भन्ने व्यवहार गरिरहेछ त्यो होइन भनी लोकविरुद्ध कुरा कहाँ भनेर मात्र हुन्छ र । अर्थक्रियाकारित्व सत्त्वको लक्षण पनि गर्ने सविकल्पक ज्ञानपछि मात्र हुने अर्थक्रियाकारित्व देखिंदा देखिंदै फेरि सविकल्पककै खण्डन गर्नु त आफू बसेकै हाँगो काट्ने मूर्खता गर्नु सरह हुनेछ ।

अर्थक्रियाकारित्व पनि अर्थभन्दा अतिविप्रकर्षाभाव हुँदा दैवागत मात्र हो स्वाभाविक त कहाँ पो हो र। सानो प्वालबाट बत्तीको ज्योति परेको ठाउँमा मणिप्रभा ठानेर जाँदा त्यहाँ छेकिएर रहेको मणि पनि दैवात् हात परेको देखिन्छ नि भन्ने उदाहरणलाई अघि सारी अविशेष मिथ्याज्ञानबाट विशेष अर्थ क्रिया भएको देखिन्छ भन्ने बौद्धको मतको एक श्लोक उद्धरण गर्ने संमोह मैले छाड्न सकिनँ र उद्धृत गरेको छु।

"मणिप्रदीपप्रभयोर्मणिबुद्धयाभिधावतोः।
मिथ्याज्ञानविशेषेऽपि विशेषाऽर्थक्रियां प्रति ॥"

यसको व्याख्या माथिबाटै गतार्थ हुन्छ। यो विकल्प मिथ्या हो किनभने दीपप्रभालाई मणिप्रभा ठानी प्रवृत्त भएर मणि हात पर्छ भने अवस्तुभूत सामान्यादि विषयत्व यहाँ रह्यो भनी बौद्धले भन्दा हामी के भन्दछौं भने अनुमानविकल्प पनि अप्रमाण्य हुन जाने हुन्छ त्यसरी त। फेरि सामान्यादि वस्तुहरूलाई पछि हामीले सिद्ध पनि गरिनेछ । त्यसैले सविकल्पक पनि प्रमाण नै हो।

सविकल्पकभन्दा अघि निर्विकल्पक ज्ञान हुन्छ भनिएकोले साक्षात् इन्द्रियसंगत सविकल्पक ज्ञान हुने भएन। निर्विकल्पकले व्यवधान गर्ने भयो। यसो हो भने सविकल्पकलाई, इन्द्रिय र विषयको सन्निकर्षजन्य ज्ञानलाई भनिने प्रत्यक्ष शब्द प्रयोग गर्न भएन। परंपराले प्रत्यक्षत्व माने त अनुमानादि पनि प्रत्यक्ष हुन सक्नेछन्। यस उपशंकाको समाधान गरी सविकल्पकलाई पनि निर्विकल्पक सरह नै साक्षात् इन्द्रियजन्य नै मानिएको छ। इन्द्रियानुसार द्रव्य, जाति, गुण, कर्म र नाम पाँच विकल्प हुन्छन्। हेरेर र चिम्लेर कसैले विकल्प गरेमा के त्यो प्रत्यक्ष हुँदैन र। परंपराले नै इन्द्रियजन्य भएछ रे सविकल्पक भने पनि अनुमानादिमा चाहिं प्रत्यक्षत्व रहँदैन। पंकजादिमा झैं योगरूढी स्वीकारेर पनि अनुमानादिमा प्रत्यक्ष शब्द प्रवृत्त हुँदैन।

प्रभाकर के भन्दछन् भने— पंकज शब्द योगरूढि शब्द होइन। यहाँ रूढि छैन, अवयवशक्तिबाटै पद्ममा प्रवृत्ति हुन्छ कुमुदमा प्रवृत्ति नहुनु चाहिं तिनमा प्रयोग नभएकोले नै हो भनेर भन्दछन्। कुमुद भनेको सेतो चन्द्रकमल र पद्म भनेको चाहिं सामान्यकमलको नाम हो।

गुरुको भनाइ ठीक छैन । पंक=हिलोमा ज=जन्मेको भन्दा हिलोमा जन्मने धेरै घाँसहरू भए पनि कमललाई नै किन भनियो र त्यो पनि कुमुदलाई छाडेर सामान्यकमलपरक नै किन भनियो त भन्दा रूढिलाई पनि साथ लिनुपर्छ । योगार्थ पनि त्यज्न सकिन्न रूखकमल लिन पनि हुँदैन । यसरी यहाँ योगरूढि शब्दले मानेको पद्म झैं, योगरूढि शक्तिद्वारा निर्विकल्पक र सविकल्पक दुवै प्रत्यक्ष शब्द वाच्य हुन्छन् । अक्षलाई अपेक्षा गर्ने भएका अनुमानादिलाई प्रत्यक्ष शब्दको व्यवहार हुँदैन ।

द्रव्य, जाति, गुण, कर्म र नाम यी पाँच विकल्प सविकल्पकमा हुन्छन् । जस्तै— खुकुरीधारी यो, खस हो, यो गहुँगोरो छ, लौरो ताच्छ, गाउँदै आउँछ, यो रामबहादुर । यहाँ द्रव्य हुन्छ खुकुरी, जाति हो खस, गहुँगोरो गुण हुन्छ रूपलाई लिंदा, ताछ्नु र गाउनु तथा आउनु यी क्रिया हुन् र नाम चाहिं हो रामबहादुर भन्ने ।

प्रत्यक्षमा पाँच माथि भनेका विकल्प मात्र हुँदैनन् । छैटौं प्रत्यभिज्ञा-प्रत्यक्ष पनि विकल्प मान्नुपर्छ भन्ने कुनै दर्शन छ । तर मीमांसाले प्रत्यभिज्ञा-प्रत्यक्षलाई नाम कल्पनामा नै अन्तर्गत भएको ठानेको छ । पहिले गाउँ-घरमा देखेको रामे अहिले त यहाँ राष्ट्रिय पञ्चायतको माननीय सदस्य भएर आएको देख्ता कुनै उही गाउँको साथीले उही रामे त हो नि भनी अर्कालाई चिनाउँदा पहिले इष्टकोट र दौरा लाएर हिंड्ने रामप्रसाद यहाँ आई माननीय सदस्य भई सूटमा पार्टीमा जमेको देखेर चिन्न नसकेकोमा अर्कोले उही तल्लाघरको रामे त हो नि भनी कानमा सुटुक्क भनेपछि ए उही रामप्रसाद पो रहेछ भन्ने जुन ज्ञान हुन्छ त्यसलाई प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष भनिन्छ । यो नामकल्पनामा कसरी अन्तर्भाव हुन्छ भने— नामबाटै पूर्वानुभूत रूप सम्झाएपछि तद्रूपविशिष्टताले अर्थको कल्पना गर्नुको छोटकरी नाम हुन्छ नामकल्पना । यो यही रामप्रसाद त हो नि यसको अर्थ के हो भने— जुन यो हामीले रामे भनेर बोलाउने गरेको तल्लो घरको मान्छे थियो त्यो यही नै हो । जहिले शब्दवाच्यत्वलाई वास्ता नराखी अर्थात् दौरामाथि इष्टकोट मात्र लाउने र सूट प्याण्टमा हिंड्ने दुवैको वास्ता छाडी पूर्वापररूपको ऐक्य मात्रलाई खायस गर्नु नै तात्पर्य छ त्यस वेला 'स एवायम्' त्यो नै यो हो यस्तो प्रत्यभिज्ञा स्पष्ट हुन्छ । यस्तो प्रत्यभिज्ञा संस्कारसहित इन्द्रियले एकज्ञान भएर नै हुन्छ । त्यो र यो भन्ने दुई भान

हुन्छन् । त्यो भन्ने भान जननशक्ति संस्कारबाट भएको र यो भन्ने भान जननशक्ति भने इन्द्रियकृत भएको हो । यसरी प्रत्यभिज्ञालाई छैटौं विकल्प नमानी नामकल्पनामा नै अन्तर्गत गरे हुन्छ भन्ने यसको भनाइ छ ।

यहाँ प्रत्यक्षज्ञानमा विवक्षाभेदले इन्द्रियको या त्यसको सन्निकर्ष भएको ज्ञानको करणत्व हुन्छ । यताबाट के सिद्ध हुन्छ भने इन्द्रिय सन्निकर्षजन्य प्रमाण नै प्रत्यक्ष हो भन्ने ।

प्रत्यक्षका बारेमा गुरु प्रभाकरको र बौद्धको धारणा बेग्लाबेग्लै छन् । यसमा "साक्षात् प्रतीतिः प्रत्यक्षम्" अर्थात् साक्षात् ज्ञान हुनु नै प्रत्यक्ष हो भन्ने गुरुको भनाइ छ । मेय मातृप्रभास्वरूप यी तीनओटै एकैबाजि प्रत्यक्ष हुन्छन् भनी त्रिपुट प्रत्यक्ष मान्दछन् । जस्तै दीपले आफू पनि प्रकाश हुन्छ, विषयलाई पनि प्रकाश गराउँछ र प्रभा पनि उद्‌बोध गराउँछ भनेर आफ्नो त्रिपुट प्रत्यक्षवादको समर्थन गर्दछन् ।

यसमा साक्षात्त्वको परिभाषा गुरुले दिनुपर्छ, साक्षात् प्रतीति भनेको स्वरूपज्ञान भन्ने हो र अक्षात्=इन्द्रियबाट स्वेनैव रूपेण=आफ्नै रूपले भान हुने भनेर लिंगादिबाट भान हुँदा परसम्बन्धिरूपले अग्नि आदिको भान हुने भएकोले अनुमानादिमा साक्षात्व छैन भनी यस किसिमले प्रत्यक्षको परिभाषा गर्ने भए त नामादिपरसम्बन्धिरूपले भान हुने सविकल्पमा पनि असाक्षात्त्व रहन जाला । सविकल्पमा परसमीबन्धरूप भान भएमा पनि स्वरूपज्ञान पनि छ भनिन्छ भने अनुमानादिमा पनि त त्यही कुरो हो कि त्यो पनि साक्षात् भएकोले प्रत्यक्ष होला । सबै ज्ञानहरूमा आत्मस्वात्मको प्रत्यक्षत्व हुन्छ भन्ने कुरो हामी स्वीकार गर्दैनौं ।

बौद्धहरूले प्रत्यक्षको लक्षण गर्दा— "कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम्" भनेका छन् । विकल्प नहुने अभ्रान्तलाई मात्तै प्रत्यक्ष भनेर सविकल्पकहरूलाई हटाएका छन् । यिनको मतमा निर्विकल्प ज्ञान त्यो पनि अभ्रान्त चाहिं प्रत्यक्ष हुने भो । यो लोकविरुद्ध कुरो भएकोले मान्नै सकिन्न । किनभने यो घट हो, रातो छ, हल्लन्छ भन्ने सविकल्पक ज्ञान नै प्रत्यक्ष भएको सर्वसाधारण जनता अनुभव गरिरहेकै छन् । सविकल्पकलाई प्रत्यक्षको साधन मानेपछि यो लक्षण नै अव्याप्त हुन्छ ।

योगीले भूत भविष्यत् कुरा थाहा पाउँछन् अझ इन्द्रिय नै नभएका ईश्वरलाई त यो ब्रह्माण्डको ज्ञान पनि हस्तामलकवत् हुन्छ । यहाँ इन्द्रिय-सन्निकर्षको अभावमा अपरोक्ष ज्ञान हुने हुनाले त्यसलाई समेत अँगाल्न तार्किकहरूले "अपरोक्षप्रमाव्याप्तं प्रत्यक्षम्" भने। यो बिलकुल गलत हो। प्रत्यक्ष विद्यमानलाई नै उपलब्ध गर्न सक्छ भूत भविष्यत्हरू प्रत्यक्षका विषय हुँदैनन्। त्यसो हुँदा भट्ट कुमारिलको मतानुसार गरिएको प्रत्यक्ष लक्षण नै निर्दुष्ट र उपपत्तियुक्त छ ।

अनुमान

प्रत्यक्षपछि मानिने सबल प्रमाण हो अनुमान । अनु=पश्चात्, मानम् भन्ने विग्रहबाट नै अनुमान प्रमाण सिद्ध भएको छ । भाष्यकारले वृत्तिकारको प्रसंगमा अनुमानको लक्षण गर्दा–"अनुमानं ज्ञातसम्बन्धस्यैकदेशदर्शनादेकदेशान्तरेऽसंनिकृष्टेऽर्थे बुद्धिः ।" भनी उल्लेख गरेका छन् । यसको अर्थ हुन्छ थाहा पाएको सम्बन्धको एक देशमा देखेर अर्को ठाउँमा वस्तु संनिकृष्ट नभए पनि ज्ञात हुनु नै अनुमान भन्नु हो । त्यो अनुमान प्रत्यक्षतः दृष्ट सम्बन्ध र सामान्यतो दृष्टसम्बन्धको भेदले दुई थरीको मानिएको छ । पहिलोको उदाहरण हो धूमस्वरूप देखेर अग्निको ज्ञान हुनु । सामान्यतोदृष्टसम्बन्धको उदाहरण हुन्छ देवदत्तको गति भएमा मात्रै देशान्तरप्राप्ति भई उसलाई देखेझैं दिन-रात परेको देख्ता पृथ्वीको गतिको हुने अनुमान सामान्यतो दृष्टानुमान हो ।

अनुमानको अर्को व्याख्या गरी निर्वचन गर्दा व्याप्यदर्शनबाट असन्निकृष्टार्थ ज्ञानलाई अनुमान भनिएको छ । यसको भनाइको मतलब हो— कुनै वस्तु व्यापक हुन्छन् त कुनै हुन्छन् व्याप्य । व्यापक भनेको धेरै ठाउँ ओगटेर बस्ने, व्याप्य भनेको थोरै ठाउँ मात्र ढाकेर बस्नेलाई भन्दछन् । जस्तै आगो धूम नभएको ठाउँमा पनि हुन्छ । तर, धूम चाहिं चिसो दाउरासँग सम्बन्ध भएको आगोको साथी भएरै देखा पर्छ । धूवाँ भएको ठाउँमा जसरी आगो रहेको हुन्छ त्यसरी नै आगो भएको ठाउँमा धूम रहनैपर्छ भन्ने चाहिं होइन । त्यसो हुँदा आगो व्यापक हुन्छ र धूम त्यसको व्याप्य हुन्छ । व्याप्य दर्शनबाट भनेपछि धूम-दर्शन पर्वतमा भएपछि नजीकमा नदेखिएको अर्थ– अग्निको ज्ञान हुन्छ । पर्वतमा धूमवत्त्वदर्शनबाट अग्निमत्त्वको ज्ञान हुनुलाई अनुमान भन्दछन् ।

व्याप्ति भनेको स्वाभाविक सम्बन्धलाई भनिन्छ। फेरि स्वाभाविक भनेको उपाधिराहित्यलाई भनिन्छ। उपाधि चाहिं साधन(हेतु)मा अव्यापक भई साध्यसमव्याप्तलाई भनिन्छ। कुनै विषम व्याप्ति हुन्छन्— जस्तै धूम र वह्निको व्याप्ति विषम व्याप्ति हो जहाँ धूम छ त्यहाँ अग्नि छ जहाँ अग्नि छ त्यहाँ भने धूम हुनैपर्छ भन्ने व्याप्ति छैन यो एकतर्फी मात्र सम्बन्ध छ। कुनै समव्याप्ति हुन्छन् जस्तै कृतकत्व (बनावट भएको) र अनित्यको। जहाँ कृतकत्व छ त्यहाँ अनित्यत्व छ, जहाँ अनित्यत्व छ त्यहाँ कृतकत्व पनि छ। कृतक (बनेका कुरा) सब अनित्य छन् अनित्य सबै कृतक पनि हुन्छन्। दोहोरो नै सम्बन्ध रहन्छ यहाँ अनित्य कृतक हुने र कृतक अनित्य हुने त्यसले यसलाई समव्याप्ति भन्न मिल्छ।

"पर्वतो वह्निमान् धूमात्" यस्तो अनुमान गर्दा यहाँ उपाधिरहित व्याप्ति छ। महानसमा बारंबार धूमको अग्निसँग सम्बन्ध देखी केही पनि यो हेतु फेल खाएको नहुँदा भूयोदर्शनबाट उपाधिको अभावग्रहणजनित संस्कार-सहकृत इन्द्रियले त्यो यो एक रूप नै धूमाग्निको स्वाभाविक सम्बन्ध भन्ने निश्चय गर्छ। यही व्याप्तिबाट अनुमान भएको हुन्छ।

"यदि पर्वतो धूमवान् वह्नेः" भनी अनुमान गर्दा भने साधनभूत वह्निको अव्यापक भईकन साध्यभूत धूमको समव्याप्त हुन्छ आर्द्रन्धनसंयोग। त्यसो हुँदा यो असद् हेतुमा उपाधि हुन्छ आर्द्रेन्धनसंयोग र यस उपाधिदुष्ट हेतुद्वारा अनुमान ठीक हुँदैन।

यही उपाधिमा साध्यव्यापकत्वादि अनिश्चय भएमा भने शंकितोपाधित्व रहन्छ। गोपाल श्याम मैत्रीतनयत्वात् भन्ने अनुमान गर्दा मैत्रीतनयत्व हेतुले गोपाललाई श्यामत्व साध्य गर्दा शाकपाकजत्व त्यहाँ उपाधि पर्छ। मैत्रीका सन्तान सबै कहाँ काला हुन्छन् भन्ने नियम छ र यदि मैत्रीले शाक खाइन र दूध खाएकी छ उसको लोग्ने गोरो छ भने त छोरो गोरो नै जन्मन्छ। बच्चा कालो हुनु त लोहांश भएका शाकहरू या औषधिहरूको सेवन पो हो त। मैत्रीको पाठेघरभित्र रहँदासाथ बच्चा कालै हुने नियम कहाँ पो छ र यदि यस्तै भए उनको गोविन्द नामको छोरो त्यति गोरो कसरी भो त ?

यस्तो उपाधि नभएको धूमको अग्निसँगको सम्बन्ध हुँदा यसलाई

स्वाभाविक सम्वन्ध भनिन्छ । प्रभाकर चाहिं धूमको अग्नि सम्वन्ध सकृद्दर्शनबाटै अवगमन हुने भएकोले त्यतिलाई नै व्याप्ति मान्दछन् र उपाधिको शंका हटाउन मात्र भूयोदर्शनको अपेक्षा रहन्छ भन्दछन् ।

भूयोदर्शनका साथ प्रमाणोत्पत्ति गर्ने तर्क पनि त्यहाँ सहकारी भनी मान्नुपर्छ । प्रमाणले साध्यमान अर्थको अन्यथात्व शंका गरी त्यसलाई हटाउन त्यसो नभएर यसो भएको हुनुपर्छ भनी दोष भन्नु तर्क हो । तार्किकहरू अनिष्टप्रसंगलाई तर्क भन्दछन् । जस्तै– यदि अग्नि नभए यहाँ धूम पनि नहुनुपर्छ भन्ने अन्यथात्व शंका गरी त्यसलाई हटाउन धूम छ यसो भएकोले यहाँ आगो पनि हुनुपर्छ भनिन्छ । यही तर्कको उदाहरण हो । यस तर्कका पाँच अंग छन्– व्याप्ति, तर्काप्रतिहति, विपर्ययपर्यवसनाभाव, अनिष्ट र अननुकूलत्व । यसलाई एक श्लोकमा यसरी प्रस्तुत गरिएको छ–

व्याप्तिस्तर्काप्रतिहतिरवसानं विपर्यये ।
अनिष्टाननुकूलत्व इति तर्कांगपंचकम् ।।

यहाँ साध्य वैपरीत्य अग्निको अभावलाई आरोप गरी त्यही हेतुद्वारा धूमाभावादि अनिष्टप्रसञ्जन प्रस्तुत तर्कबाट गरिन्छ ।

आत्माश्रयत्वादि दोषहरू तर्कमै अन्तर्भाव हुन्छन् किनभने यी दोषहरूले पनि त आखिर अनिष्टप्रसञ्जन गर्ने त हुन् नि । हामीले यिनको परिगणन निम्न प्रकारले गरेका छौं:

१. आत्माश्रय, आफूबाट नै आफ्नो सिद्धि जुन गरिन्छ त्यो आत्मामै आश्रित रहने हुँदा आत्माश्रय दोष हुन्छ ।

२. यसले अर्को कुरा सिद्ध गरेपछि फेरि अघिकै कुरा यो नै सिद्ध गर्नेलाई अन्य-अन्यमा आश्रय लिने भएकाले अन्योन्याश्रय दोष भनिन्छ ।

३. यसले अर्को, त्यसबाट अन्य कुरो सिद्ध भई अनि फन्को मारेर फेरि त्यसले अघिको कुरो सिद्ध गर्दछ भने चक्रक दोष हुन्छ ।

४. अतीत अस्पृष्ट अन्यान्यग्रहण गर्नु चाहिं अव्यवस्थारूप दोष हुन्छ ।

यसरी भिन्न भिन्न लिइएका दोषहरू यसैमा अन्तर्गत गरिएका छन् । व्याप्तिग्रहण वेलामा अथवा अनुमानको समयमा व्यभिचारशंका हटाएर व्याप्तिलाई शोधन गरी अनुमानको अनुग्राहक हुन्छ ।

उपाधिदोषयुक्त अनुमान निर्दुष्ट हुँदैन । अदृष्ट उपाधि शंका सर्वथा जानिनसक्नु छ । त्यसो हुँदा अनुमान प्रमाण लरवराउँछ र दरो भएर उभिन सक्तैन भन्ने चार्वाकको भनाइ छ । चार्वाक नै यस्ता एउटा दार्शनिक छन् जो प्रत्यक्ष बाहेक अरू प्रमाणलाई मान्न सक्तैनन् । उनी हरेक कुरा प्रत्यक्षको कसीमा घोटेर खरो-खोटो छुट्याउनुपर्छ अडकलका भरमा कुरा गर्दा सबै ठीक ठीक नै ठहरिन्छ भन्ने कुरामा विश्वास गर्दैनन् ।

यसमा हामी मीमांसकलाई यिनको कुरोमा पनि शंका छ । प्रत्यक्ष जति निर्दुष्ट हुन्छ नै भन्न पनि सकिन्न । अयं घटः भन्ने जुन घट प्रत्यक्ष छ । त्यो घट, अवयवी नभई परमाणुपुञ्ज हो भनेर बौद्धले भन्दा तर्कले अनुगृहीत भएर नै अवयवी हो भन्नुपर्छ । यदि परमाणुगोचरता भएको हो भने त्यसो भए एक महान् भन्ने भान नहुनुपर्ने ? यसरी प्रत्यक्षको पनि उपकारक भएर तर्कले मौकामा मद्दत दिनुपर्छ । त्यसो हुँदा त्यही तर्क यदि अनुमानमानमा सहायक हुन्छ भने उपाधिशंका त्यसैले हटाउँछ भन्नमा के असजिलो पर्छ त हामीलाई । तर्कले यति ठूलो ठाउँ ओगटेको छ कि जुनको आधार नपाई शाब्दसम्म प्रमाणकोटिमा आउन धरमराउनुपर्छ । अध्ययन-विधि नै यदि स्वर्गफलक भए दृष्टार्थत्व संभव छँदाछँदै अदृष्ट ग्रहण गौरव भएको हुन्छ भन्ने तर्कद्वारा अर्थज्ञानफलबोधक हुन्छ । "अक्ता शर्करा उपदधाति" अर्थात् चिल्ला ढुंगाका टुक्राहरू राख्तछ भन्दा यो चिल्लो तेल, बोसोले नगराई घीउले गराउनुपर्छ नत्र भने "तेजो वै घृतम्" भनेको वाक्यशेष फेल खान्छ भनी घृताञ्जन नै सिद्ध गरिन्छ । उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धि सबै प्रमाणहरू तर्कद्वारा अनुगृहीत हुनुपर्छ । यसो हुँदा चार्वाकले अनुमानमा कसरी प्रमाणत्व स्वीकार्ने भन्दछन् भने प्रत्यक्षलाई पनि कसरी विनातर्क स्वीकार्ने भनेर हामी बाधा खडा गर्न सक्तछौं । जुन तर्कले प्रत्यक्ष प्रमाणलाई अनुग्रह गर्छ त्यही

तर्क अनुमानको पनि अनुग्राहक छ भने उपाधिशंकाको यहाँ त्यति समस्या छैन तर्कले समाधान गरिदिन्छ। त्यसैले हामीले भनेका छौं।

तस्मात्सर्वप्रमाणानां तर्कोऽनुग्राहकः स्थितः।

त्यसै हुँदा सबै प्रमाणहरूको अनुग्राहक बनी तर्क रहेको छ।

हाम्रो सनातन धर्म कति ठूलो विज्ञानसम्मत धर्म छ। जहाँ तर्कद्वारा अनुसन्धान गरिन्छ। यो आर्ष धर्मोपदेशलाई जो तर्कद्वारा अनुसन्धान गर्छ त्यसले नै बुझ्दछ। अरूले अन्धविश्वास गरेर शास्त्रविपरीत कुतर्क गरेर जान्न सक्तैनन् भनी भगवान् मनुले भन्नुभएको छ—

आर्षं धर्मोपदेशं च वेदशास्त्राविरोधिना।
यस्तर्केणानुसंधत्ते स धर्मं वेद नेतरः॥

धर्मको जिज्ञासा वैज्ञानिक रूपमा प्रतिपादन गर्न महर्षि जैमिनिले जुन मीमांसाशास्त्रको सूत्रपात गरे आखिर त्यो पनि तर्करूपभन्दा अर्को केही होइन। यसमा पुरानाले भनेका पनि छन्—

एवं सर्वत्र तर्कोघैरर्थाभासनिरासतः।
वाक्यार्थस्थापनी सर्वा मीमांसा तर्करूपिणी॥

यसरी सबैतिर तर्कसमूहले अर्थाभास हटाएर वाक्यार्थ स्थापना गर्ने सबै मीमांसा तर्करूपिणी भन्नुपर्छ। वास्तवमा अनन्तावयवारम्भ मानेमा मेरु र सर्षपमा तुल्यपरिमामाण हुने हुँदा परमाणुमा गएर टुंगो लगाई परमाणुको बहुत्व र अल्पत्वबाट परिमाणमा हुने महत्त्व र लघुत्वलाई सिद्ध गरी जुन कुरा तर्कबाट अधिकाले धेरै धेरै अघि सिद्ध गरे त्यही आज पनि स्वीकारिएको छ। अदृश्योपाधिशंका तर्कले हट्ने हुँदा व्याप्ति कसरी मान्ने भनी अनुमानमाथि शंका गर्नु एकदमै उपहासास्पद कुरा हुन्छ।

व्याप्ति नै अनुमानको पहिलो बोधक विषय हुनाले यसबारे धेरै

दार्शनिकले आ-आपनो दर्शनानुकूल लक्षण प्रस्तुत गरे। यही प्रसंगमा बौद्धहरू "तादात्म्यतदुत्पत्तिभ्यामेव व्याप्तिसिद्धिः" भनेर भन्दछन्। अर्थात् तादात्म्य र तदुत्पत्ति यी दुईबाट व्याप्तिसिद्धि हुन्छ भन्ने यिनीहरूको भनाइ छ। यिनका अनुसार शिशपात्वको वृक्षत्वले व्याप्ति तादात्म्यबाट हुन्छ र धूमको अग्निसँगको व्याप्ति चाहिं तदुत्पत्तिबाट हुन्छ भन्दछन्। यति मात्रै भन्दा कृतिका उदाउँदा रोहिणी हुँदैन यस व्याप्तिमा न त तादात्म्य छ न त तदुत्पत्ति छ त्यसै हुँदा यो निर्दुष्ट लक्षण होइन।

व्याप्ति, नियम, प्रतिबन्ध, अव्यभिचार र अविनाभाव यी पर्यायवाची शब्द हुन् जो भने पनि कुरो उही हो। त्यस्तै–व्याप्य, नियम्य, गमक, लिङ्ग साधन र हेतु यी पनि पर्यायवाची शब्द हुन्।

अनुमान गर्दा व्याप्यको तीन वाची दर्शन हुन्छ—व्याप्तिग्रहण गर्दा पहिलो धूमदर्शन, पर्वतको फेदीमा पुगेपछि दोस्रो बाजि र व्याप्तिस्मरणपछि अघिको र अहिलेको धूमको अनुसन्धान गरी तेस्रो पल्ट धूम दर्शन भएपछि वह्निज्ञानको उत्पत्ति हुन्छ।

त्यो अनुमान तीन किसिमको हुन्छ–अन्वय, व्यतिरेकी, केवलान्वयी र केवल व्यतिरेकीका भेदले। व्याप्तिको स्वरूप पनि अन्वयव्याप्ति र व्यतिरेकव्याप्तिको भेदले दुई छन्। साधनको सद्भावमा साध्यको सद्भाव अन्वयव्याप्ति हुन्छ। साध्यको अभावमा साधनको पनि अभाव हुने चाहिं व्यतिरेकव्याप्ति हुन्छ।

जहाँ दुवै थरीको व्याप्ति फेला पर्छ त्यसलाई अन्वयव्यतिरेकी भनिन्छ। जस्तै धूमानुमान। धूमको अग्निसंगको अन्वय महानस (भान्सा) देखिन्छ। अग्निको अभावमा धूमाभाव महाह्लद (ठूलो ताल)मा पनि देखिन्छ यसरी साधन धूमको सद्भाव महानसमा हुँदा साध्य अग्निको अभाव महाह्लदमा रहँदा साधन धूमको अभाव हुने व्यतिरेकव्याप्ति पनि रहेको देखिन्छ। त्यसै उसले यो अन्वयव्यतिरेकी भयो। जसको खालि अन्वयव्याप्ति मात्र रहन्छ त्यो केवलान्वयी हुन्छ। जस्तै "ज्ञानं ज्ञानान्तरप्रकाश्यं वस्तुत्वात् घटवत्" भनी अनुमान गर्दा ज्ञानले प्रकाश्यत्व नभएमा वस्तुत्वको पनि अभाव हुन्छ भनी

कहीं पनि देखाउन सकिन्न किनभने सबै पदार्थ ज्ञानप्रकाश्य छन् त्यसै हुँदा व्यतिरेकव्याप्तिको यहाँ अभाव छ। जसको फेरि व्यतिरेकव्याप्ति मात्रै रहन्छ त्यो केवल व्यतिरेकी भनिन्छ। जस्तै–"सर्वं ज्ञानं स्वप्रकाशं ज्ञानत्वात्।" जसको स्वप्रकाशत्व छैन त्यसको ज्ञानत्व पनि छैन जस्तो घटको। यहाँ जसको स्वप्रकाशत्व छ त्यसको ज्ञानत्व पनि छ भनी केही पनि देखाउन नसकिने भएकोले अन्वयव्याप्ति छैन। यसलाई त्यसैले केवलव्यतिरेकी भनिन्छ।

कहीं प्रसिद्ध भएकै कुरा अनुमानद्वारा अन्यत्र साध्य हुन्छ। स्वप्रकाशत्व-धर्म अन्यत्र कहीं पनि सिद्ध छैन भने, त्यसैले त्यो साधन गर्दा त पक्ष अप्रसिद्धविशेषण भई दुष्टपक्ष बन्छ। त्यसो हुँदा व्यतिरेकी अनुमानलाई दुष्टपक्षको जरियाले कौमारिलहरू स्वीकार गर्दैनन्। अप्रसिद्ध विशेषण भए पनि अनुकूल तर्कले साथ दिएकोले त्यो दोष होइन भन्ने तार्किकको भनाइ छ। तर त्यो ठीक होइन, तर्कले अप्रसिद्ध कुरालाई कहीं पनि साध्न सक्तैन, तर्क छ भन्दैमा अप्रसिद्धता दोष कसरी छुट्न सक्छ र।

कुनै मीमांसक आचार्यले केवलव्यतिरेकीलाई साक्षात् खण्डन गरेको पनि पाइँदैन, साक्षात् समर्थन गरेको पनि देखिंदैन। यसमा शास्त्रार्थ गरी कुरा लम्ब्याउनेपट्टि नलागी यो विषय टुंग्याइन्छ।

अन्वयव्यतिरेकिहेतुमा पाँच रूप हुन्छन्। पक्षधर्मत्व, सपक्षमा सत्त्व, विपक्षदेखि व्यावृतत्व, अबाधितविषयत्व र असत्प्रतिपक्षत्व यी रहन्छन्। जिज्ञासित साध्य भएका पर्वतादि पक्ष हुन्छन्। हेतु पक्षमा रहनुलाई पक्षधर्मत्व भनिन्छ। साध्य निश्चित भएको महानस सपक्ष भएको र त्यहाँ रहनु चाहिं सपक्षमा वृत्तित्व भयो। साध्यको अभाव जहाँ निश्चित हुन्छ त्यो विपक्ष भनिन्छ। जस्तै साध्य भएको अग्नि त्यसको अभाव रहेमा निश्चित नै छ त्यसो हुँदा पर्वतमा अग्नि सिद्ध गर्दा सपक्ष भान्सा र विपक्ष हुन्छ जलह्रद। त्यहां नरहनुलाई विपक्षदेखि व्यावृत्ति भएको भनिन्छ। साध्यको अवाधितत्व अवाधित विषयत्व हो। प्रतिहेतुको अभावलाई असत्प्रतिपक्षत्व भनिन्छ। यसरी पांच रूप अन्वयव्यतिरेकी हेतुमा हामीले उपलब्ध गर्दछौं।

केवलान्वयीमा विपक्ष नै नभएकोले विपक्षबाट हट्ने कुरै रहँदैन र

चार रूप मात्रै रहन्छन् । त्यस्तै केवल व्यतिरेकीको सपक्ष नै नहुने हुँदा सपक्षमा सत्त्व भन्ने अंश हट्ने भयो र चार रूप मात्रै हुने भयो । सपक्ष नहुने भएकाले नै नैयायिकहरूले केवल व्यतिरेकीको लक्षण गर्दा पक्षमात्र वृत्तिमात्र भनेको हो । त्यसो हुँदा दुई या तीन भेद भए अनुमानका ।

फेरि अर्को रूपले अनुमान प्रस्तुत गर्दा त्यसको दुई रूप हुन्छ— दृष्टानुमान र सामान्यतोदृष्टानुमान । दृष्ट अनुमान चाहिं एक व्यक्ति विषय देखेर अर्को गरिने अनुमान हो । जस्तै यहाँ कृत्तिकाको उदय देखेपछि रोहिणीको असत्त्वको जुन अनुमान हुन्छ त्यो दृष्टानुमान भनिन्छ । सामान्यतः व्याप्ति देखेर जुन अनुमान गरिन्छ, जस्तै धूम र अग्निको व्याप्ति ग्रहणपछि हुने अग्निको अनुमान छ त्यस्तालाई सामान्यतोदृष्टानुमान भनिन्छ । तार्किकहरूले भने प्रत्यक्षयोग्य विषय भएको अनुमानलाई दृष्ट भन्दछन् । तिनको भनाअनुसार अग्निको धूम हेतुबाट हुने अनुमानलाई दृष्ट र अतीन्द्रियार्थ विषय हुने इन्द्रियादि अनुमान चाहिं सामान्यतोदृष्टानुमान भनिन्छ ।

तर, यो उनीहरूको कुरो ठीक होइन । अतीन्द्रियार्थलाई अनुमान गर्न सकिन्न । त्यो त अर्थापत्तिबाट सिद्ध गर्नुपर्छ भनी हामी भन्दछौं । वास्तवमा जसले अर्थापत्ति मान्दैन त्यसले अनुमानबाट सिद्ध गर्छ । जसले अर्थापत्ति मान्दछ त्यसले त्यहीद्वारा सिद्ध गर्दछ । यो कुरा मनमा लिई राखेमा कुनै आग्रह रहँदैन ।

त्यो अनुमान स्वार्थ र परार्थको भेदले दुई थरीको हुन्छ । आफू स्वयंले धूमादि देखेर व्याप्ति आदि निरूपण गरी जुन अनुमान गरिन्छ त्यो स्वार्थानुमान हो । जहिले फेरि त्यही कुरा परवाक्यद्वारा ज्ञात हुन्छ त्यो परार्थअनुमान भनिन्छ । यी दुईमा रहने भेद यति नै हो ।

परार्थानुवाक्य पञ्चावयवयुक्त हुन्छ भनी तार्किकहरूले मानेका छन् । प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनयन र निगमन यी पञ्चावयव हुन् । अर्कोलाई बुझाउन पक्षवचनलाई प्रतिज्ञा भनिन्छ जस्तै पर्वत अग्निमान् छ । साधनत्वलाई बुझाउने लिंगवचनलाई हेतु भनिन्छ, जस्तै धूमवत्त्वात् । व्याप्ति प्रदर्शन गरेर दृष्टान्त दिनुलाई उदाहरण भनिन्छ जस्तै— यो यो धूमवान् स सोऽग्निमान् यथा

महानसः । सिद्ध व्याप्तिकलाई पक्षमा लैजानुलाई उपनयन भनिन्छ जस्तै— धूमवांश्चायम् । हेतुयुक्त पक्षलाई फेरि दोहोर्‍याएर भन्नुलाई निगमन भनिन्छ, जस्तै-- तस्मात् अग्निमान् ।

यसमा मीमांसक के भन्छन् भने प्रतिज्ञाले नै निगमनको काम र हेतुले नै उपनयनको काम गरेको हुँदा तिनैबाट गतार्थ भएकोले अवयव माने पुग्छ । पुनरुक्ति गर्नु त्यति उपयुक्त छैन । प्रतिज्ञा, हेतु र उदाहरण यी तीनबाट अथवा उदाहरण, उपनयन र निगमन यी तीनबाट काम चलाए हुन्छ भन्ने मत व्यक्त गर्दछन् ।

बौद्धहरू उदाहरण र उपनयन दुई अवयव मात्र मान्दछन् । अग्नि पर्वतमा सिद्ध गर्न पञ्चावयव नै चाहिँदैनन् जो धूमवान् छ त्यो अग्निमान् हुन्छ जस्तै महानस । यो पनि धूमवान् छ यति भनेपछि पुगिहाल्छ भनी दुई अवयव मानिन्छ । तर त्यस्तै यो पनि छ भनी अध्याहार यस मतमा गरेर निगमनलाई निम्त्याउनुपर्छ । त्यसो हुँदा अध्याहार दोषले यो पक्ष पनि स्वीकार्न सकिँदैन । न्यायको मतमा पञ्चावयव मान्दा पौनरुक्त्य र बौद्धको मतमा द्व्यवयव मान्दा अध्याहार दोष पर्ने भएकोले अवयव-पक्ष नै उपयुक्त ठहरिन्छ ।

पर्वत अग्निमान् छ धूमवत्त्व हुँदा । जो धूमवान् छ त्यो अग्निमान् हुन्छ जस्तै महानस । यसरी प्रतिज्ञा, हेतु उदाहरणमा टुंग्याए पनि हुन्छ । जो धूमवान् छ त्यो अग्निमान् हुन्छ जस्तै महानस छ । यो पनि (पर्वत) धूमवान् छ । त्यसो हुँदा अग्निमान् छ । यसरी उदाहरणबाट थाली निगमनमा समाप्त गरे पनि हुन्छ ।

अब अनुमान गर्न मुख्य चाहिने अंग तीन भए । यी तीन निर्दुष्ट भएमा अनुमान पनि चोखो दोषरहित हुन्छ । यदि यिनमा कुनै घुनपुत्लो लागेमा त्यसबाट तयार पारिएको कुरो पनि बिग्रेको र खराब हुन्छ । त्यसो भएकाले त्यो जान्नु हामीलाई साह्रै उपयुक्त हुन गएको छ । प्रतिज्ञा, हेतु र दृष्टान्त (उदाहरण) वास्तवमा नभई ती झैं भान हुनेलाई हामी प्रतिज्ञाभास, हेत्वाभास र दृष्टान्ताभास भनेर भन्दछौं ।

प्रतिज्ञाभास

अर्कालाई पत्यार पार्ने पक्ष बताउनुको नाम प्रतिज्ञा हो । जान्न चाहेको धर्मविशिष्टलाई पक्ष भनिन्छ । त्यसो भएको हुँदा त्यसको रूप परिच्छेद भएमा, त्यसविपरीत परिच्छेद भएमा अथवा अन्यत्र अप्रसिद्ध भएमा जुन धर्म जिज्ञासित हुँदैन तद्विशिष्टलाई पक्ष भन्न सकिन्न । त्यसो भएमा सिद्धविशेषण, बाधितविशेषण र अप्रसिद्ध विशेषण हुन्छन् । ती पक्षाभास कहिन्छन् । तिनलाई बुझाउने वचन पनि प्रतिज्ञाभास भनिन्छ । जस्तै— "अग्नि उष्ण" अर्थात् आगो तातो छ यो सिद्धविशेषण हो ।"अग्नि अनुष्ण"अर्थात् चिसो आगो भन्नु बाधित-विशेषण हो । अप्रसिद्धविशेषण चाहिं सर्वज्ञले जगत् बनाए भन्नुलाई मान्नुपर्छ, किनभने घटादिमा कहीं पनि सर्वज्ञकर्तृकत्व प्रसिद्ध छैन ।

बाधक प्रमाणभेदले पनि बाधितविशेषणत्वको अवान्तर विशेष हुन्छन् । "वह्नि अनुष्ण" यो प्रत्यक्षबाध हुन्छ । त्यस्तै अनुमान शाब्द, उपमान, अर्थापत्ति र अनुपलब्धिहरूमा बाध परे भने त्यहाँ पनि बाधित विशेषणरूप दोष रहन्छ ।

जस्तै मन इन्द्रिय होइन, अभूतात्मक भएकोले दिशा झैं भनेमा इन्द्रियत्वले मनलाई अनुमीयमानत्व हुँदा मनोधर्मिग्राहक अनुमानले त्यसको अनिन्द्रियत्व बाधित हुन्छ र यहाँ अनुमानबाध हुन्छ ।

शाब्दबाध— जस्तै, यागादि स्वर्गसाधन होइनन् क्रियाकलाप भएकाले गमन झैं हुन् भनेर अनुमान गर्दा, स्वर्गकामो यजेत इत्यादि वाक्यहरूले यागादिहरूको स्वर्गका साधनत्व बोध गराउँछन् । तद्भाव सिद्ध गर्नु शाब्दबाधित हो । अथवा मान्छेको हाड स्पृश्य हो प्राणीकै अंग भएकाले शंख झैं भन्यो भने यहाँ शास्त्रले अस्पृश्य प्रतिपादन गरेको नरास्थिलाई स्पृश्य भन्नु शाब्दबाधित ठहरिन्छ ।

गाई गवयसदृश होइन प्राणी भएकोले पुरुष झैं भन्नु उपमानबाध हो । देवदत्त बाहिर छैन त्यहाँ नदेखिएकोले भनी अदृश्यमानत्व हेतुबाट सो सिद्ध गर्नु अर्थापत्तिबाध हुन्छ किनभने देवदत्तत्वको गृहासत्त्वबाट बहिःसत्त्व सिद्ध

भएको छ।"रूपवान् वायुः द्रव्यत्वात् पृथिवीवत्" भन्नु अनुपलम्भबाध हो वायुको रूप उपलब्ध छैन। यसरी अरू पनि प्रतिज्ञादोष छन्। आफूले भनेको आफैंले काट्तछ भने त्यहाँ स्वोक्तिबाध हुन्छ जस्तै यावत् जीवन म मौनी छु भनेर भन्दा त्यहाँ बोलेपछि मौनत्व भंग भइहाल्छ। कहीं लोकविरुद्ध हुन्छ जस्तै इन्दु शब्दले चन्द्रमालाई बुझाउँदैन भनेमा लोकविरुद्ध कुरो हुन्छ। पहिले भनेको कुरा पछि आफैंले खण्डन गर्दै गएमा पूर्वसंजल्पबाधन पनि पर्छ जुन कुरा गरेर अघि शब्दादिलाई अनित्यत्व भनियो। पछि नित्यत्व सिद्ध गर्न खोज्नु आफ्नो अघिको भनाइ पछिल्लो कुराले काटिएको हुन्छ। यस्ताको भरमा को पर्दछ र। आजभोलि यहाँ प्रायः यस्तै प्रतिज्ञाविरुद्ध काम-कुरो गर्ने मानिसको बाहुल्य देखिन्छ। नास्तिक छु भन्ने, देवताको विश्वास नगर्ने र गुठीगाना चलाएर बस्ने प्रशस्त छन्।

हेत्वाभास

व्याप्त साधनधर्म जो छ त्यो हेतु कहिन्छ। त्यसमा पर्ने दोषले अनुमान दूषित हुन्छ। हेतु झैं भान हुने वास्तवमा हेतु चाहिं नभएकालाई हामी हेतुदोष या हेत्वाभास भनी भन्दछौं। असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक र असाधारण गरी चार हेत्वाभास छन्।

व्याप्तियुक्त हेतुको पक्षसम्वन्ध ज्ञान भएमा अनुमान गर्न सकिन्छ। हेतुको त्यहीं गएर सम्पूर्ति हुन्छ। हेतुको र व्याप्तिको, पक्षको र सम्वन्धग्रहको एक अंशमा पनि त्रुटि भएमा असिद्धता हुन्छ। असिद्ध धेरै थरीका छन्। ती स्वरूपासिद्धि आदि भेद यहाँ प्रस्तुत गरिन्छन्।

बुद्धधर्मले ईश्वर मान्दैन र आत्मालाई पञ्चस्कन्धात्मक मान्छ। सनातनधर्मीले ईश्वरलाई सर्वज्ञ मानेको पनि खण्डन गर्छ। तर बुद्धलाई भने सर्वज्ञ मान्दछ। यहाँ स्वरूपसिद्धि पर्छ किनभने सर्वज्ञत्व हाम्रो आँखाले कहीं भएको देखेको छैन। त्यसो हुँदा बुद्ध मोहरहित छन् सर्वज्ञत्व भएकोले भन्ने हेतु स्वरूपासिद्ध दोषयुक्त हुने भो। यही स्वरूपासिद्ध कहीं विशेषणासिद्ध हुन्छ। कहीं भने विशेष्यासिद्ध हुन्छ। यी दुई भेद छन् यहाँ। देवदत्त धर्मोपदेष्टा छन् सर्वज्ञत्व भएर शरीरत्व भएकाले भन्दा 'सर्वज्ञत्वे सति शरीरत्वहेतुविशेषणासिद्ध'

र 'शरीरत्वे सति सर्वज्ञत्वात्' भनेमा विशेष्यासिद्ध दोष पर्दछ।

व्याप्तिको अभावमा व्याप्यत्वासिद्ध दोष हुन्छ। जस्तै यज्ञमा गरिने पशुहिंसा अधर्म हो हिंसा भएकोले भन्दा। धर्म र अधर्मको व्याख्या गर्ने शास्त्र हुन्छ। त्यसैले भनिएको छ पनि "तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ"। ऋतुहिंसालाई पाप भनिएको छैन "तस्मात् यज्ञे वधोऽवधः" भनेकै पाइन्छ। हुन त साधारण हिंसा अधर्म हो। त्योसित वेदविहित यागलाई दांज्नु हुँदैन। यदि परानन्द धर्म नै भन्ने भए वेश्याले झैं धेरैलाई आनन्द दिने काम सती नारीबाट नहुने हुँदा व्यभिचारिणीलाई धर्मात्मा मान्नुपर्छ। संभोग गर्दा दुवैले आनन्दकै अनुभव गर्छन् त्यहाँ परपीडा भएको छैन त। त्यो अधर्ममा परिगणन गरिएको छ। किनभने शास्त्रनिषिद्ध भएकोले। यताबाट हामी यस कुरामा पुग्यौं कि यज्ञमा गरिने हिंसा अधर्म हो हिंसा भएको भन्ने हेतुमा सोपाधिकत्व भएकोले व्याप्ति छैन र व्याप्यत्वासिद्ध दोष यहाँ पर्दछ।

जहाँ पक्ष नै छैन भने त्यहाँ आश्रयासिद्ध पर्दछ। जस्तै– आकाशपुष्प सुगन्धयुक्त हुन्छ पुष्प भएकोले भनेमा जो आकाशमा फुल्ने फूल नै पाइँदैन अनि पक्ष नै असिद्ध भएको ठाउँमा सुगन्ध र दुर्गन्ध भन्ने त्यस फूल सिद्ध गर्ने कुरै पो के भो र।

हेतुको पक्षसँग सम्वन्ध भएन भने सम्बन्धासिद्ध दोष पर्छ। शव्दमा अनित्यत्व सिद्ध गर्दा हेतु चाहिं चाक्षुषत्व दिइयो भने आँखाले शव्द न सुनिन्छ न त आँखाले देखिएको नै हुन्छ त्यस हेतुले अनित्यत्व शव्दमा सिद्ध गर्नु सम्वन्धासिद्ध हुन्छ। यसरी भागासिद्ध, व्याप्त्यसिद्ध, विशेषणासिद्ध, विशेष्यासिद्ध, व्यर्थविशेषणासिद्ध, व्यर्थविशेष्यासिद्ध, व्यधिकरणासिद्ध, व्यतिरेकासिद्ध, अज्ञानासिद्ध, सन्दिग्धासिद्ध आदि असिद्ध पनि परिआएका ठाउँमा विचार पुरयाएर ठम्याउन सक्नुपर्छ।

अर्को हेत्वाभास छ विरुद्ध भनिने, जसलाई वार्तिककारले बाधक भनेका छन्। विरुद्ध दुई किसिमको हुन्छ। साध्यको विपरीतमा व्याप्त भएको साध्यस्वरूपविरुद्ध। जस्तै शव्द नित्य छ कृतकत्व भएकोले, भनेमा कृतकत्व नित्यत्वको विपरीत अनित्यत्वले व्याप्त छ। अर्थात् बनेका कुराहरू नित्य हुँदैनन्

र अनित्य हुन्छन् । शब्द बनेकोले नित्य छ भन्नु साध्य जुन नित्य हो त्यसको उल्टो अनित्य सिद्ध गर्ने हेतु कृतकत्व नित्य सिद्ध गर्न प्रयोग गरिन्छ भने त्यो ठीक विरुद्ध हेतु हुन्छ र त्यस हेतुबाट सिद्ध गरिने हेत्वाभास साध्यस्वरूपविरुद्ध हेत्वाभास मानिन्छ । साध्यविशेषको विपरीत विशेषणले व्याप्त हेतु भएमा विशेष विरुद्ध भनिन्छ जस्तै क्षित्यादि सकर्तृक हो कार्य भएकोले घट झैं भन्दा साध्य जगत् निर्माताको अशरीरत्व विशेष छ त्यसको विपरीत शरीरत्वरूपले विशेषण व्याप्त घटादिकार्यत्वमा देखिन्छ त्यसैले अशरीरत्व यहाँको कर्तृत्वमा बाधक सिद्ध हुन्छ ।

सव्यभिचारलाई अनैकान्तिक हेत्वाभास भनिएको छ । अनैकान्तिक शब्दकै निरुक्ति गर्दा पनि एक अन्तमा नपुग्ने भन्ने अर्थ आउँछ । पक्षका अतिरिक्त विपक्षमा पनि रहनेलाई सव्यभिचार भन्नुपर्छ । यसको अर्को परिभाषा गर्दा साधारण पनि भनिन्छ । जस्तै शब्द अनित्य छ प्रमेयत्व हुनाले भन्दा प्रमेयत्व त नित्यमा पनि रहन्छ त्यसो हुँदा अनित्यमा नै रहन्छ भन्ने एक टुंगोमा पुगिने हेतु भएन । त्यसैले यो अनैकान्तिक हुन्छ । जहाँ विपक्षवृत्तित्व सन्दिग्ध छ त्यहाँ सन्दिग्धानैकान्तिक दोष पर्छ । जस्तै पदार्थ क्षणिक छन् सत्त्व हुनाले यहाँ अक्षणिक पदार्थमा सत्त्व हुँदैन भन्ने बाधक कुरा छैन विपक्षमा रहने कुरा शंकित नै छ । सपक्षमा रहेर पक्षमात्र वृत्तिहेतु भए असाधारण नामक हेत्वाभास पर्छ । जस्तै पृथिवी नित्य छ, गन्धवत्त्व हुनाले भनेमा, नित्य सिद्ध गर्नु छ पृथिवीलाई हेतु दिएको छ गन्ध हुने भएकोले तर त्यो गन्धवत्त्वको पक्ष पृथ्वी बाहेक अरूमा छैन, त्यसै हुँदा नित्य साध्यसँग हेतु गन्धवत्त्वको पक्ष पृथ्वी बाहेक अन्यत्र अवृत्ति हुँदा यो असाधारण दोष परयो ।

कसैले असाधारणलाई अनैकान्तिक भने तर त्यसमा र यसमा अन्वयक्रम फरक छ र भिन्नै भनिन्छ । अथवा अनैकान्तिकमै अन्तर्गत मानेमा पनि कुनै हानि छैन । हाम्रा मतमा तीन या चार हेत्वाभास हुन्छन्– असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक र असाधारण गरेर ।

तर तार्किकहरूले असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक, प्रकरणसम (सत्प्रतिपक्ष) र कालात्ययापदिष्ट (बाध)–का भेदले पाँच हेत्वाभास मानेका छन् । अप्रयोजक नामको अर्को एक थपेर ६ मान्ने र अनध्यवसित रूप दोष भनी ६ मान्ने पनि केही छन् ।

त्यसमा प्रतिहेतुमान् हेतुलाई प्रकरणसम या सत्प्रतिपक्ष भनिन्छ जस्तै कसैले धूमवत्त्व हेतु दिएर पर्वतमा वह्नि सिद्ध गर्छ भने अर्कोले पाषाणमयत्व हेतु दिएर पर्वतमा अग्निको अभाव सिद्ध गर्दछ दुवै हेतु सद् हेतु छन् तर तेस्रोलाई आगो छ छैन सन्देह हुन्छ र यो प्रतिहेतुमान् हेतु भएर सत्प्रतिपक्ष या प्रकरणसम दोष पर्दछ भन्ने तार्किकको भनाइ छ ।

तर हामी माथि भनिएका दोषमा नै यसको अन्तर्भाव छ भनी मान्दछौं । किनभने तुल्यवल भएका विरुद्ध दुइ हेतु हुनै सक्तैनन् । त्यसो भएकै हो भने एक वस्तु दुई अनुमान वलले विरुद्ध रूप लिएर दुई थरी हुन जाला । त्यसमध्ये जुन प्रवल छ त्यसले दुर्वल हेतुलाई हटाएमा वाधित विशेषेणरूप पक्षदोषमा पर्ने हुँदा हेत्वाभास भनी वेग्लै मान्नुपर्दैन ।

अथवा संशय हेतु भएमा अनैकान्तिक हुन्छ भन्ने त्यसको लक्षण गरिदिए पुग्छ । त्यसरी पनि प्रकरणसमलाई अन्तर्भाव गर्न सकिन्छ । वाधित विशेषणभित्र या अनैकान्तिकमा घुचेट्न सकिने हुँदा अलग्गै दूषणमा यसको नाम लिनुपर्दैन ।

मौका गुज्रिसकेपछि भनिने कालात्ययापदिष्ट दोषलाई वाध पनि भनिन्छ । आगो छोएर तातो भन्ने थाहा पाइसकेपछि अग्नि चिसो छ द्रव्य भएकोले भन्दा मौका गुज्रिसकेपछि भनियो र कालात्यय भएपछि अपदिष्ट भयो । छालाले तातो भनेर थाहा पाइसक्यो त्यसलाई झूटो भनी मुखले भनेर भयो र वाध पर्‍यो भन्नेलाई मीमांसकहरू यो वेग्लै दोष मान्नुपर्दैन वाधित विशेषण नामको पक्षदोषमै अन्तर्भूत छ भनी भन्दछन् । पक्षदोष दृष्टान्तदोषलाई हेतुदोषमा नहाल भन्ने यिनको भनाइको मुख्य तात्पर्य हो । उनीहरूको भनाइमा "न हेतुदोषादपरोऽस्तिदोषः" भनेर पक्षदोष र दृष्टान्तदोष नमानी हेत्वाभासमा परिगणन गर्दछन् । यिनीहरू भने– "यो यत्र स्फुरितो दोषः स तस्यैवेति निर्णयः" भनी भन्दछन् । यसरी नै अप्रयोजक भनी छैटौं दोष मान्नेलाई त्यो व्याप्यत्वासिद्धमा परेको छ भनी यिनीहरूले ठम्याएका छन् । पक्षमा नै साध्यसाधक हेतु भएमा अनध्यवसित नामको दोष छ भन्ने भासर्वज्ञको मत छ त्यो पनि ठीक होइन । कुनै असाधारणमा पर्छ कुनै व्याप्त्यसिद्धि हुन्छ । त्यसै हुँदा हामीले मानेकै मुताबिक तीन या चार हेत्वाभास माने पुग्छ अरू जुन तार्किक भासर्वज्ञहरूले माने ती हामीले मानेकै दोषमा अन्तर्भाव हुन्छन् ।

दृष्टान्ताभास

साध्य र साधनको व्याप्ति फेला पर्ने जुन थलो छ त्यसलाई उदाहरण या दृष्टान्त भनेर भनिन्छ। त्यो दृष्टान्त दुई थरीका छन् सधर्म्य र वैधर्म्यका भेदले। साधनको साध्यका साथ मेलजोल भएको देखाउनु साधर्म्य भनिन्छ। जस्तै जहाँ धूवाँ हुन्छ त्यहाँ आगो हुन्छ जस्तै भान्सा। यो भान्सा धूवाँ र आगोको साहचर्य देखाइने थलो भएकोले दृष्टान्त भयो। साध्यको अभावको साधनको अभावसँग तालमेल मिलाएर देखाइने ठाउँ चाहि वैधर्म्य हुन्छ। जस्तै जहाँ आगो छैन त्यहाँ धूवाँ हुँदैन जस्तै दह यहाँ साध्य अग्नि त्यसको अभावले साधन धूम त्यसको अभाव हुने ठाउँ हो दह। त्यसैले वैधर्म्यको दृष्टान्त भयो दह।

साधर्म्य दृष्टान्ताभास— साध्यहीन, साधनहीन, उभयहीन र आश्रय-हीनका भेदले चार प्रकारका छन्। जस्तै ध्वनिमा नित्यत्व सिद्ध गर्दा अकारणत्व हेतु दिएर दृष्टान्तमा कहीं साध्यहीन पारिन्छ त कहीं साधनहीन कहीं उभयहीन पारिन्छ र कहीं आश्रयहीन पारिन्छ भने उपरोक्त दोष आइपर्दछन्। जस्तै "नित्यो ध्वनि अकारणत्वात् प्रागभाववत्" भन्दा प्रागभाव अनित्य हुन्छ र साध्यहीन दृष्टान्त पर्छ। त्यही "प्रध्वंसवत्" भनेमा साधनहीन दोष पर्छ। "घटवत्" भनेमा साध्य-साधन दुवै नभई उभयहीन दृष्टान्त हुन्छ र "नरश्रृङ्गवत्" भनेमा आश्रयहीन दोष पर्छ। नित्यत्व भनेको अविनाशित्वको विवक्षाले भनिएको हो कोटिद्वयराहित्यलाई लिएर भनेको होइन।

वैधर्म्यदृष्टान्ताभास पनि साध्यमा अव्यावृत्त भएकाले चार नै हुन्छन्। जो नित्य हुँदैन त्यो अकारण हुँदैन यहाँ 'यथा प्रध्वंस' भनेर भन्दा साध्याव्यावृत्त, 'यथा प्रागभाव' भन्दा साधनाव्यावृत्त, 'यथा गमनम्' भन्दा उभयाव्यावृत्त र 'यथा नरश्रृङ्गम्' भन्दा आश्रयाव्यावृत्त हुन्छन्।

दुवै उदाहरणमा अव्याप्त्यभिधान र विपरीतव्याप्त्यभिधान नामका दुई दोष हुन्छन्। जस्तै "अग्निमान् पर्वतः धूमवत्त्वात् यथा महानसः" भन्दा अव्याप्त्यभिधान हुन्छ किनभने "यो धूमवान् सोऽग्निमान्।" भन्ने व्याप्ति यहाँ भनिएका छैन। त्यस्तै "योऽग्निमान् नभवति नासौ धूमवान्" यस्तो व्याप्ति

नभर्नाकनै 'यथा महाह्रद' भनेमा अन्याप्त्यभिधान वैधर्म्यमा पनि पर्छ ।

जब "यो धूमवान् सोऽग्निमान्" भन्नुपर्नेमा "योऽग्निमान् स धूमवान्" भनिएमा विपरीत व्याप्ति गरिएकोले विपरीतव्याप्त्यभिधान दोष पर्दछ। त्यस्तै "योऽग्निमान् नभवति नासौ धूमवान्" भन्नुपर्नेमा ठीक उल्टो जुन धूमवाला छैन त्यो आगो भएको हुँदैन भन्दियो भने उल्टो व्याप्तिको कुरो गरेको दोष लाग्छ। यसरी संक्षेपमा अनुमानको छोटकरीमा यहाँ विचार गरियो।

शब्द

प्रत्यक्षपछि मानिएको प्रमाणलाई अनुमान भनिन्छ। अनु पश्चात् मानम् अर्थात् प्रत्यक्ष पछिको प्रमाण भन्ने निरुक्तिले पनि यसको अर्थलाई दर्शाएको छ। प्रत्यक्षपछि हुने परोक्ष प्रमाणमा अनुमान आउँछ यसमा कसैले दुई मत गरेका छैनन्। अब त्यसपछि मानिने धेरै प्रमाण छन् कसैले उपमान शाब्द आदि क्रमले प्रमाण माने। तर शब्द प्रमाण मानेर उपमान नमान्ने दार्शनिकहरू पनि छन्। तर उपमान प्रमाण मानी शब्दको खण्डन गर्ने भने कोही छैनन्। यसउसले अनुमानपछि शब्दलाई प्रमुखता दिनुपर्छ भनेर मीमांसकले शब्दलाई अगाडि सारे। परोक्ष प्रमाणमा अनुमानपछि दोस्रो दर्जा शब्दले नै पाउनु उचित पनि हो। तर तार्किकहरूले उपमानपछि शब्द प्रमाण जुन माने त्यो त्यत्ति समुचित होइन। सांख्यले उपमानलाई तीन टुक्रा पारेर कुनै प्रत्यक्ष कुनै अनुमान र कुनै शब्दभित्र पारेका छन्। उपमानको बेग्लै अस्तित्व स्वीकारेका पनि छैनन्। त्यसो त हामी गर्दैनौं, तर उपमानभन्दा शब्दलाई प्रमुखता भने दिन्छौं। त्यसैले क्रममा शब्द अगाडि आउँछ।

शब्द प्रमाणको लक्षण पनि तार्किकले गरेको जस्तो दोषपूर्ण हाम्रो छैन। हामी त्यसैले बेग्लै यसको लक्षण गर्दछौं। ज्ञात भएका पदहरूबाट पदार्थ स्मरण भएपछि असन्निकृष्ट वाक्यार्थ ज्ञानलाई शाब्दज्ञान भनिन्छ। शाब्दज्ञान व्युत्पत्तिको अधीन भएकोले त्यसको प्रकार यहाँ पहिले देखाउनु आवश्यक हुन्छ।

कुनै बालक कसरी शब्दबाट अर्थ बुझ्दछ भन्ने कुराको हकमा हामी

के पाउँछौं भने बूढापाकाले शब्द प्रयोग गरेपछि नजीकमा अह्रोट मान्नेले त्यो वस्तुउपर काम गरेको देख्तछ र त्यताबाट त्यस वाक्यको डक्काडक्की अर्थ बुझ्दछ। फोरेर अर्थ पहिलो पटक जानेको हुँदैन। जब वाक्यका शब्द तलमाथि पारी फेरि प्रयोग गरिन्छन् अनिखेर पदार्थको पनि ज्ञान हुन्छ उसलाई। उदाहरणबाट त्यो यहाँ प्रस्तुत गर्दा स्पष्ट हुन्छ। जस्तै 'गाई ल्याऊ' भन्ने वाक्य सुनेर भाषान्तर बोल्नेले केही पटक्क बुझेको हुँदैन तर जब त्यो वाक्य सुनेर नोकरले गाई ल्याएको देख्तछ अनि त्यसलाई डक्का-डक्की अर्थबोध हुन्छ त्यहाँ गाई शब्दले गाई भनेको र ल्याऊ क्रियापदले आनयनक्रिया बुझाएको भन्ने थाहा हुँदैन। जब अर्को फेर घोडा ल्याऊ गाई लग भन्ने वाक्य सुन्छ र घोडा ल्याएको गाई लगेको देख्तछ अनि तेस्रो ठिटोलाई गाई भनेको यो जन्तु रहेछ ल्याऊ भनेको ल्याउने कुरा रहेछ भन्ने पदार्थको विवेक गर्छ। ल्याऊ, गाई, घोडा दुवैमा छ त्यसो भएकोले ल्याउनुलाई ल्याऊ भनिंदो रहेछ गाई भन्दा अर्कै पशु र घोडा भन्दा अर्कै जनावर बुझाइँदो रहेछ भन्ने कुरा बुझ्दछ। अनि जहाँ गाई शब्द सुन्दछ उसले माल भएको चारखुट्टे लामो पुच्छर हुने पशु बुझ्दछ।

त्यो पदहरूबाट पदार्थबोधक शब्द शक्तिजन्य भएकोले अभिधान (भनिएको) नै भयो भन्ने पार्थसारथि मिश्र आदि छन्। शब्द पनि संस्कारको बोधनद्वारा नै पदार्थलाई बुझाउँदछ त्यसैले स्मरणले नै पदार्थज्ञान गराउँछ भनी चिदानन्दहरू भन्दछन्।

त्यसो हुनाले प्रत्येक अर्थमा नियमित भएका पदहरूका अगाडिदेखिन् नै परिदृष्ट एक विशिष्टार्थज्ञानमा तात्पर्य रहेको हुन्छ। यसरी पदार्थज्ञान रहेमा जुन फेरि त्यसपछि एक विशिष्टार्थज्ञानरूप वाक्यार्थज्ञान जन्मन्छ त्यो पदहरूले नै भनौं या पदार्थस्मृतिबाट भनौं यसको विवेचना गर्दा तार्किकहरू भन्छन्— "पदहरूको पदार्थबोध गर्दैमा काम सकिएको र बीचमा छेकिएको हुँदा पनि पदार्थहरू नै स्वसंसर्गरूप वाक्यार्थलाई बुझाउँछन्"।

हामी पदार्थहरू लक्षणाले नै वाक्यार्थ बुझाउँछन् भनी भन्दछौं। जहाँ वाच्यार्थबाट काम चल्न सक्तैन त्यहीं नै लक्षणा हुने न हो। यहाँ पनि पदहरूबाट स्मर्यमाण गवादि पदार्थहरू यदि अन्योन्यान्वयविना सामान्य रूपले

नै रहे त त्यसो भएमा पदहरुको व्युत्पत्तिसमयमा लिएको एक विशिष्ट तात्पर्य विरुद्ध हुनेछ। सामान्य रूप भएको वाच्यको उपपत्ति नमिल्ने हुँदा अन्योन्यान्वयरूप विशेषमा नै पदार्थ पर्यवसान हुन्छन्। त्यसो हुँदा गाई पनि ल्याइने भएकी नै र आनयन पनि गोसम्बद्ध नै भएर परस्परको अन्वय भएर गवानयनरूप वाक्यार्थसिद्धि हुन्छ।

मानमेयोदयले यही प्रसंगमा दुई सिद्धान्त देखाएको छ। एक अभिहितान्वय सिद्धान्त र अर्को छ अन्विताभिधान सिद्धान्त। पदबाट अवगत भएका पदार्थ फेरि परस्परमा अन्वय हुन्छन् भन्ने अभिहितान्वयवादी छन्। सकलपदान्तरपूर्ति हुँदा इतरपदार्थले समन्वित स्वार्थलाई सबै पदले भन्दछन् भन्ने अन्विताभिधानवादीको मत छ।

गाई ल्याऊ यो प्रथम श्रवणमा गवानयनरूप अन्वित अर्थको शब्दमा नै बोधकताले ज्ञान हुन्छ। त्यसअनुसार फेरि पदहरूको नै अन्वितार्थबोधकत्व रहन्छ पदार्थहरूको होइन। आवाय र उद्दाय अर्थात् यताउति गरी तलमाथि पद पारी पदार्थलाई केलाउँदा पनि ती पदले अन्वित पदार्थ नै देखिन्छन् एक्लै रहेका हुँदैनन्। स्वार्थमा अन्वित पदको शक्ति छोडेको हुँदैन।

के केवल पदार्थबोध पदमा छैन त ? अवश्य छ भन्छौं। पदहरू पृथक् पदार्थलाई सम्झाउँछन् नै। त्यतिमै चूप लाग्दैनन्। स्मारित भएपछि नै आफ्ना अर्थ फेरि इतरपदार्थान्वितत्वेन भनेर अड्दछन् यो हो सिद्धान्त चाहिं हाम्रो। यसै हुँदा पदले नै भनिएको अन्वितरूप वाक्यार्थ हुन्छ पदार्थगम्य हुँदैन। पदार्थगम्य हुन्छ भनी मानेमा त प्रमाणान्तरले प्रतिपन्न भएका पदार्थहरूको पनि अन्वय हुन जाला। यस्तो त देखिएको छैन। यो गौरव गुरुमत त्यसैले हामीले त्यजेका छौं।

हाम्रो मतमा पदार्थ स्मृतिसिद्ध भएकाले वाक्यार्थ पनि लक्षणासिद्ध हुने हुँदा शक्त्यन्तर कल्पना नै गर्नु पर्दैन। पदमा शक्तिकल्पना गर्ने प्रस्तावमा नै गौरव छ। फेरि शक्ति नै कल्पना गर्ने हो भने पदमा शक्ति मान्नुभन्दा पदार्थशक्ति नै लाघव हुन्छ। किनभने गमनरूप एक नै अर्थको अन्वयबोधकत्व कल्पना गरेमा गमनपर्याय हुने अरू सबैको अन्वयन सिद्ध हुन्छ। पदशक्ति मान्दा

त गमनार्थक अनन्त पदमा शक्ति कल्पना गर्नुपर्दा ठूलो झन्झट आइपर्छ। एक वाक्यमा सबै पदहरूले प्रत्येक इतरान्वित स्वार्थ बुझाउँदा पद-पदमा वाक्यार्थ-प्रत्यय पनि बलात् आइपर्न जाने सम्भावना हुन्छ यो ठूलो फसाद पर्ने कुरो हो।

जुन पदार्थहरूको अन्वयबोधकत्व हुँदा प्रमाणान्तरले प्राप्तको पनि अन्वयबोध हुनुपर्छ भन्ने भनाइ छ त्यसमा हामी भन्दछौं गाई बाँध यसोभन्दा डोरी फुस्केको बन्धनापेक्ष भई देखा परेको घोडा कसरी बन्धनले अन्वय हुँदैन। त्यहाँ घोडा शब्द नभएकोले त्यहाँ अन्वय हुँदैन भनेर बाध्य भई भन्नैपर्नेछ। त्यस्तै प्रमाणान्तर प्रतिपन्न भए पनि शब्दप्रतिपन्नत्वको अभावले अनन्वय सिद्ध हुन्छ। त्यहाँ पनि हाम्रो योभन्दा बढी कुनै कल्पना गर्नुपर्दैन। यसैले हामीले भनेकै अन्वय प्रकार लाघव छ।

वाक्यार्थज्ञानमा आकांक्षा, योग्यता र सन्निधि यी तीन कारण छन्। गाई, घोडा, मान्छे, हात्ती यसले कुनै वाक्यार्थबोध हुँदैन किनभने परस्पर पदमा आकांक्षा यहाँ छैन त्यसैले आकांक्षा चाहिंदो रहेछ भन्ने कुरा यताबाट ज्ञात हुन्छ। आगोले सेचन गर्छ यो वाक्यले पनि अर्थ बोध हुँदैन। सेचन गर्ने कुरा द्रवपदार्थले हुने र आगो चिसोको सट्टा उल्टो सल्केर पोल्ने हुँदा आगोमा सेचन-योग्यता छैन। नजीक रहेका शब्दले तत्कालमा पदसँग सान्निध्य कायम गरेर अर्थबोध हुन्छ। सन्निहितत्वको अभाव र शब्दबोधित्वको अभाव दुई किसिमका सान्निध्याभाव छन्। बिहान सखारै गाई भन्यो पाठ-पूजा सकी भात खाएर बाँध भनेर भन्यो भने गाईको र बाँधको सन्निहितत्व रहेन र अर्थ बोध हुँदैन अर्थात् गाई बाँध भनेको कुरा बुझिंदैन। गाई बाँध भन्दा फुकेको घोडा पनि बाँधिदैन त्यहाँ शब्दबोधितत्व छैन पच्कारेर शब्दले घोडा नभनेकोले घोडा बाँधिदैन यहाँ चाहिं शब्दबोधितत्वको अभावरूप सान्निध्याभाव रहन्छ। यहाँ तात्पर्यको अभावले अन्वय हुन सकेन र घोडा बाँधिएन भनौं भने अग्निले सेचन गर भन्ने योग्यताभावमा पनि तात्पर्याभावले नै भएन भने भइहाल्ने हुन जाला। त्यसै हुँदा हामी तात्पर्यलाई स्वयं हेतु मान्दैनौं र कुनै साधन नभएमा नियमार्थ कहीं त्यसलाई पनि लिने गर्दछौं। कसैले ढोका भन्यो भने ढप्काऊ भन्ने पदको अध्याहार नभई अर्थबोध गर्न सकिन्न भन्ने हाम्रो भनाइ छ। खालि अर्थको मात्रै अध्याहार गर्नेहरूले बुद्धि पुर्‍याए भन्न सकिन्न पद नै नभई अर्थ कसमाथि थुपारेर राख्नु र? यसरी वाक्यार्थज्ञानको किसिम देखाइयो। असन्निकृष्ट

वाक्यार्थज्ञानलाई शाब्द प्रमाण भनिन्छ। यसलाई आगमप्रमाण पनि भन्दछन्। असन्निकृष्ट पदले अनुवाद र बाधितार्थलाई प्रामाण्य स्वीकार गर्न दिंदैन।

शाब्द दुई प्रकारको छ पौरुषेय र अपौरुषेयका भेदले। आप्त-वचनलाई पौरुषेय भनिन्छ, वेदवाक्यलाई अपौरुषेय मानिन्छ। प्रभाकर वैदिकलाई शाब्द मान्दछन्। पुरुषको वचनहरू वक्ताको अभिप्रायले अनुमापक हुन्छन् स्वयं वाक्यार्थ भने बुझाउन सक्तैनन् शंकाकुण्ठित शक्ति हुँदा भन्ने वक्ता ठीक छ छैन अनुमान गरी अनि ठीक छ भन्ने सिद्ध भएपछि त्यसले भनेको वाक्य पत्याइन्छ। पुरुषवचन अनुमेय हुन्छ त्यसै हुँदा वेदवाक्यलाई मात्र शाब्द भन्नुपर्छ भन्ने गुरुको मत छ।

पदहरू व्यभिचारशंका हटाएर आफू अर्थ बुझाउन समर्थ छन् वेदमा झैं भन्ने हाम्रो मत छ। आप्तत्व भनेको भ्रान्ति आदि नहुनुलाई भनेको होला। यस मानिसमा भ्रान्ति छँदै छैन भनेर ठोकुवा गर्ने कसले हो? ठूला ठूला ऋषिहरूमा पनि भ्रान्तिको आशंका रहन्छ भने यी लवरचट्टू छट्टूहरू आजभोलि अभ्रान्त छन् भन्ने कसले? यस वेला यहाँ यसलाई भ्रान्ति भएको छैन भनेर यो वाक्यार्थमा यसको भ्रम छैन भन्न त वाक्यार्थलाई नै अघि सार्नु पर्छ र भ्रान्ति हटाइन्छ। वाक्यार्थ थाहा पाउनुअघि यो आप्त छ भन्नै सकिन्न त्यसैले अनुमान गरेर वाक्यार्थज्ञान गर्नु गुरुको कुरो गोरुले मात्र मान्ने हुन्छ। द्विप्रमाणवादी कणाद पनि अनुमानमै शब्दअन्तर्गत गर्दछन् तिनको मत यही खण्डनले समाप्त पार्दछ। त्यसो हुँदा लौकिक र वैदिक शाब्द प्रमाण छन्। जस्तो इन्द्रिय दुष्ट भएमा प्रत्यक्ष पनि दूषित हुन्छ त्यस्तै वक्ता दुष्ट भए शब्दमा पनि व्यभिचार हुन्छ। वेद अपौरुषेय भएकोले त्यहाँ कुनै आशंका रहँदैन। वैदिक वाक्य विधि मन्त्र अर्थवादका भेदले र उपदेश अतिदेशका भेदले धेरै थरी वेद छन्। यहाँ यति भनेर शब्दप्रमाणलाई टुंग्याइन्छ।

उपमान

एक थरी दार्शनिकले उपमान प्रमाणलाई अतिरिक्ति प्रमाण मानेका छैनन्। उनीहरूले उपमानलाई तीन भागमा बाँडेर यसको बेग्लै अस्तित्व स्वीकारेका छैनन्। चक्षु इन्द्रियले जुन गवय पिण्ड देख्तछ त्यो प्रत्यक्ष नै भइगो।

गोमा र गवयमा रहेको सादृश्यलाई अनुमानले सिद्ध गर्ने भयो । वनवासीले गाई जस्तो गवय हुन्छ भनेको चाहिं शाब्द प्रमाण भन्नुपर्छ । यसरी प्रत्यक्ष अनुमान र शब्दबाट उपमानमा रहने प्रमितिबोध हुने हुँदा यसलाई बेग्लै स्थान दिनुपर्ने देखिंदैन भनी भन्दछन् ।

तर, तार्किकहरू उपमानलाई अलग्ग नै मान्दछन् । उनीहरूको प्रक्रिया यस्तो छ उपमान मान्ने– कोही वनवासी शहर पस्दा कुनै शहरियाले त्यस वनचरलाई गवय कस्तो हुन्छ भनी सोध्दा गोसदृश गवय हुन्छ भनेको थियो । त्यो शहरिया शिकार खेलन वन पस्दा गाई जस्तै कुनै वनैया जन्तु देखेर यो नै त्यो गाई सदृशको जनावर हो भन्ने प्रत्यभिज्ञा हुन्छ । त्यसपछि यही गवय हो भन्ने ठम्याउँदछ संज्ञा संज्ञी संगति जानेर । त्यही संगतिग्रहणको नाम उपमिति हो । त्यसको कारण वाक्यार्थप्रत्यभिज्ञानलाई उपमान भन्नुपर्छ ।

यो संगतिग्रहण अरू प्रमाणबाट साध्य छैन । पहिले वनवासीको कुरा सुन्दा संज्ञी (नामवाला) गवयलाई देखिएको थिएन । गवयलाई नदेख्ता नदेख्तै सम्वन्ध ग्रहण भयो भन्न सकिन्न । जुन वेला गवय देखिन्छ त्यस वेला 'गाई जस्तो गवय हुन्छ' भन्ने वाक्य हटिसकेको छ । अव त्यो वाक्यले त्यो बुझाउने धृष्टता गर्न पनि सुहाँउँदैन । गोसदृश पिण्डमा गवय शब्द प्रयोग हुन्छ भन्ने वाक्यबाट ज्ञात भएकोले देखिएको गवयमा गवय शब्द यसको वाचक हो लक्षणादि नभईकनै यहाँ प्रयोग गरिएको हुनाले जस्तै गाईलाई गोशब्दले भनी अनुमान गर भन्दछौं भने पनि त्यो पनि ठीक हुँदैन । त्यहाँ प्रयुज्यमानत्व मात्र नै वाक्यले अवगत भएको छ । लक्षणादिको अभाव चाहिं वाचकत्व सिद्ध हुँदा पहिले दुर्विज्ञेय छ नै । यस्तो हेतु दिंदा विशेषणासिद्ध हेतु पर्दछ । त्यसो हुँदा संबन्धज्ञान उपमान साध्य नै हुन्छ ।

जसरी साधर्म्य वाक्यबाट उपमान हुन्छ त्यसरी नै वैधर्म्य मात्रबाट पनि उपमान हुन सक्तछ । दुई खुर फाटेको गाईहरू जस्तो घोडा हुँदैन भनेमा एक ठाप भएको पशु देखेर घोडा भन्ने जानिन्छ । कहीं भने धर्म मात्र सुनेर पनि सम्बन्ध ज्ञान हुन्छ जस्तै लामो घाँटी भएको ओठ पनि लामो भएको काँडा रुचाउने जनावरलाई ऊँट भन्दछन् भन्ने सुनेर ऊँटलाई ठम्याउँछ । यसरी साधर्म्य अतिदेशवाक्यबाट हुने, वैधर्म्यबाट ज्ञात हुने र धर्ममात्रबाट पनि सम्वन्ध

ज्ञान गरिने हुँदा उपमिति तीन थरीको हुन्छ भनी नैयायिकहरूले भने ।

यो कुरा होइन । प्रत्यक्षले अनुगृहीत शब्दद्वारा नै सम्वन्ध ज्ञान हुन्छ । कुन गवय हो भनेर गवय शब्दको वाच्यार्थ सोध्ने पुरुषले गोसदृश गवय हुन्छ यो उत्तरवाक्यको पनि वाच्यार्थ प्रदर्शनमा नै तात्पर्य रहेको निश्चित हुन्छ । गवय जव प्रत्यक्ष गरिन्छ स्मृतिगत प्रत्यक्षोपदर्शितवाच्यार्थताले प्रतिलब्ध तात्पर्य हुँदा त्यही बखतमा संज्ञासंज्ञिसम्वन्धको अवबोधक हुन्छ । जस्तै नवकंबलोऽयं वणिक् भन्ने सुन्नासाथ पसलमा नयाँ रग ओढेर वसेको साहूलाई देख्ता वाक्यार्थ वुझ्दछ । यसो हुँदा प्रत्यक्षले अनुगृहीत शाब्दवाट नै साध्य हुन्छ संगतिग्रहण त्यसका लागि प्रमाणान्तरको खोजी गर्नुपर्दैन ।

उसो भए उपमान प्रमाणको दरकार पर्दैन त भन्दा मीमांसकहरू भन्दछन् हामीले नैयायिकले मानेको उपमानलाई पो खण्डन गरेको त उपमान नै चाहिन्न भनेको कहाँ हो र । हाम्रो मतमा उपमितिको रूप यस प्रकार छ– दृश्यमान वस्तुको सादृश्यबाट स्मर्यमाण अर्थ गोचर हुने असन्निकृष्टासादृश्यज्ञान-लाई उपमिति भनी मानिएको छ । जस्तै गवयमा गोसादृश्य देखेपछि संज्ञिने गाईमा गययसादृश्यज्ञान हुनु उपमिति हुन्छ ।

गाउँघरमा गवय नदेखिएकाले गाई देखेर पनि गवयमा रहने सादृश्य गाईमा भान हुँदैन । कुनै वेला वन जाँदा जव गवय देखिन्छ तव गवयमा रहेको गोसादृश्य प्रत्यक्षले ग्रहण गरिन्छ । फेरि तत्कालमा नै टाढा रहेका गाईमा गवयले सादृश्य भएको ज्ञान हुन्छ । स्मरण भनौं भने पूर्वगृहीत छैन प्रत्यक्षले पो भनौं भने पनि दूरस्थित हुँदा त्यो भन्नै मिल्दैन । स्पष्ट भासमान हुन्छ त्यसै हुँदा प्रमाणान्तर चाहिन्छ त्यो उपमान हो भन्ने हाम्रो भनाइ छ ।

गवयस्थितसादृश्यदर्शन करण हुन्छ र गोगत सादृश्यज्ञान चाहिं फल हुन्छ भन्ने वुझ्नुपर्छ । यसलाई अनुमानवाट सिद्ध गर्न सकिन्न नियतपरिच्छेद देखिन्छ । गाई र गवयको सादृश्य प्रत्यक्ष झैं नै स्पष्ट नै छुट्टिन्छ । त्यसो हुँदा उपमान प्रमाण मान्नुपर्छ भनी मीमांसक अर्कै ढंगले यसलाई मान्दछन् । भाष्यकारले पनि यही कुरालाई स्पष्ट पार्दै उदाहरणमा देखाएको छ "यथा

गवयदर्शनं गोस्मरणस्य"। यसको अर्थ हुन्छ-जंगल गएकाले गवय देखेपछि गाई जस्तो गयव भन्ने सादृश्यविशिष्ट गवयदर्शन हुन्छ। यस्तो गवयदर्शन-पछि यस जस्तै मेरी गाई भन्ने खालको सादृश्यविशिष्ट गोज्ञान हुन्छ। गोविषयक ज्ञान स्मरणरूपको र सादृश्यविषय प्रत्यक्षरूप भए पनि सादृश्य विशिष्ट गवादि अरूबाट सिद्ध नहुने हुँदा उपमानप्रमेयत्वलाई अनुमानप्रमेयत्व झैं मान्नुपर्छ। उपमानको लक्षण भाष्यकार यसरी प्रस्तुत गर्दछन्–

उपमानमपि सादृश्यमसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिमुत्पादयति।

अर्थात्–दृश्यमानबाट असन्निकृष्ट वस्तुमा ज्ञानोत्पादकलाई उपमान भनिन्छ। सादृश्यपदार्थान्तिर प्रभाकर मान्दछन् हामी त्यो मान्दैनौं र गुणादि सामान्य समाहार भनी काम चलाउँछौं। त्यो पदार्थविवेचन गर्दा भनिने नै छ।

अर्थापत्ति

अन्यथा अनुपपत्ति हुँदा त्यसको लागि उपपादक कल्पना गर्नु अर्थापत्तिको प्रयोजन हो। प्रमाणद्वयको विरोधलाई अनुपपत्ति भनिन्छ र त्यसको समाधान गर्छ अर्थापत्तिले। साधारण प्रमाणहरूको असाधारण प्रमाणसँग विरोध पर्दा अविरुद्धांशमा हुने ज्ञानलाई अर्थापत्ति भन्ने गरेको छ।

देवदत्त मरेको छैन भन्ने कुरो ज्योतिषशास्त्रले र अनुमानहरूबाट टुंगिएपछि देवदत्त घर वा वाहिर कतै जीवित छ यो साधारण ढंगले जाने वुझेपछि त्यो देवदत्त अब घरमा छैन भन्ने विरोधको समाधान गर्न बाहिर छ भन्ने अर्थात् आपत्ति (कल्पना) गर्नुपर्छ, पर्छ। प्रमाणद्वयविरोधकरण अर्थापत्ति ज्ञान हुन्छ।

यहाँ प्रमाणद्वयको विरोधबाट जुन भनियो त्यो विलकुल गलत कुरो हो। इदं रजतम् नेदं रजतम् अर्थात् यो चाँदी हो र यो चाँदी होइन भन्दा दुवै प्रमाण हुँदैनन् एउटा अप्रमाण भइहाल्छ भने कसरी प्रमाणद्वय विरोध भनिन्छ भन्ने तार्किकको भनाइ छ। फेरि देवदत्त घरमा वा बाहिर भन्ने सन्देह भएको

देशविशेषमा गृहाभाव प्रमाणले वाध भयो र जीवनप्रमाणले जीवनमात्र देश सामान्य सम्वन्धलाई विषय गर्छ । ती दुईको कहाँ भेटघाट हुन्छ र फेरि विरोध हुनु । एउटाले जीवित छ भन्दछ अर्कोले घरमा छैन भन्ने जनाउँछ । यसरी जीवन गृहाभाव प्रमाणको विरोध नै नभएको हुँदा कसरी त्यसलाई करण मानेर अर्थापत्ति मान्दछौ भन्ने तार्किकहरूले प्रश्न खडा गरे ।

यदि यस्तालाई विरोध भनेर मान्ने हो भने त अनुमान पनि अर्थापत्ति हुनेछ । जहाँ धूम छ त्यहाँ अग्नि छ यस व्याप्तिग्राहक प्रमाणले पर्वतमा पनि अग्नि प्राप्त हुन्छ । देखिने भएको धूवाँले पर्वतमा स्वकारण अग्निलाई आक्षेप गर्ला । ऊर्ध्वदेशमा अनुपलम्भले विरोध भई अधोदेशमा वह्निकल्पना गरी अर्थापत्ति मान्न जानुपर्ला । त्यो जव स्वीकारिंदैन भने– देवदत्त बाहिर छ जीवित भएर घरमा नरहेको हुँदा, जो जीवित भएर जहाँ छैन त्यो त्यहाँभन्दा अन्यत्र छ जस्तो म भन्ने अनुमानवाटै यो कुरा सिद्ध हुने हुँदा पञ्चमप्रमाण अर्थापत्तिको आवश्यकता छैन । यसो तार्किकहरू भन्दछन् ।

यसमा हामी भन्दछौं दुई प्रमाणको विरोध छ । एकातिर प्रसिद्ध अनुमानभंग र वहिर्भावमा अनुमानको अभाव छ । यो चाँदी र यो चाँदी होइन भन्दा एउटा चाँहि अप्रमाण हुन्छ जुन भनियो त्यो ठीक छ दुवै असाधारण प्रमाणमा तिमीले भनेको कुरो हो । तर साधारण र असाधारणमा वाध भए पनि सावकाशत्व रहेकोले अप्रामाण्य हुँदैन भन्ने बुझेनौ यहाँ । त्यसैले प्रमाणद्वय विरोध हुन्छ यस्तामा । सन्दिग्ध देशविशेषको बाध हुन्छ जीवन प्रमाणमा होइन भनेकोमा पनि हाम्रो यस्तो भनाइ छ–अनुमानले देवदत्तको जीवन थाहा भएपछि उसको अस्तित्व रहने देश सम्वन्ध ज्ञातव्य हुन्छ त्यहाँ यदि देशत्व सामान्य मात्र संवन्ध हुने भए देशत्वसंवन्धबाट देश नै पुरुष पनि होला । त्यसो भए अनियतदेशसामान्य संश्रित अनियत व्यक्तिको ज्ञान होला र त्यसको जीवनज्ञान र कहीं बाँचेको छ भन्नेसम्म होला । घरमा वा बाहिर सन्दिग्ध जीवन भएमा विशेषलाई लिएर जीवन प्रमित हुनुपर्छ । त्यहाँ एक विशेषको वाध भएपछि अन्यग्रहण हुनुअघि निरालम्ब भएको जीवनप्रमिति स्वयं वाधयुक्त हुनुपर्छ । बाहिर छ भन्नु अघि गृहाभावग्रहागत सूक्ष्म प्रतिरोध दशा नवुझ्नेले यसो भन्न सक्तछन् । फेरि प्रसिद्ध अनुमानलाई पनि अर्थापत्तिमा

नै कोचकाच पारे भइगो नि भन्ने कुराको हकमा पर्वतको कहीं अग्निप्रापक साधारण प्रमाण के हो नि त्यो पनि त बताउनुपर्ला ? व्याप्तिग्राहक प्रमाणले नै पर्वतमा अग्नि प्राप्त छ भन्ने भए अदृष्ट पर्वत पहिले नै अग्नियुक्त छ भनी कसरी थाहा पाउनु। धूवाँले स्वकारण अग्निको आक्षेप गर्छ भनेको पनि के भनेको खोइ ? धूमले अग्नि अनुमान गर्छ यसो भनन। यसै हो भने अनुमान कसरी अर्थापत्तिमा गायब भो त। माथि फेला नपरेर तल आगोको कल्पना गरिन्छ भन्छौ भने गर, यसमा हामी किन आपत्ति गरौं। बहिर्भावसिद्धिमा अनुमान गर्छौं भने स्वरूपासिद्धि पर्छ। निर्विशेष जीवन मात्र निरूपण गर्न सकिन्न। बहिर्भाव ग्रहण गर्नुअघि जीवन र गृहाभाव समुच्चय गरी ज्ञान गर्न सकिन्न। त्यसैले जीवन विशिष्ट गृहाभावरूप लिंग फेला नपर्दा तिम्रो हेतु स्वरूपाज्ञानासिद्ध हुन्छ त्यसैले अर्थापत्ति बेग्लै प्रमाण मान्नुपर्छ ।

गुरु प्रभाकर अर्थापत्ति त मान्दछन् । तर तार्किकको खण्डन गर्न अलमलिएर नचाहिने प्रलाप गर्छन् । पहिले घरमा रहेकोले जीवन ज्ञात छ पछि घरमा नदेखिदा जीवन सन्देह भयो । सन्दिग्ध नै वहिर्भावको वोधक हुन्छ। अर्थापत्तिको प्रभावै यही हो जसले सन्दिग्ध कुरा पनि बुझाउँछ। जीवन सन्देह भएमा सन्दिग्धविशेषण हेतु बनी अनुमान हटाएर स्वतन्त्र अर्थापत्ति स्थापना गराउँछ भन्ने यिनको मत छ।

यो त हाँसो उठ्ने कुरो भो घरमा नदेखेपछि जीवन सन्दिग्ध भए आप्तवाक्यबाट त्यो निर्णय गर्न सकिहालिन्छ नि फेरि स्वास्नीको चुरा, पोते, रातो धागो देखेर पनि बाँचेकै छ भन्ने अठोट गर्न सकिन्छ। सन्दिग्ध जीवनबाट र मृतत्व शंकामा बहिर्भावग्रह कसरी हुन्छ। त्यो बाँचेको छ या मरेको छ त्यसो हुँदा बाहिर कहीं छ भनेर कल्पना गर्न त प्रभाकर नै सकून् यिनी बाहेक अरूले यस्तो कुरा गर्ने आँट गर्दैन। अर्थापत्ति प्रभावले सबै कुरा गर्छ भने सबै वस्तु देखिएन या नाशको शंका भएमा कहीं अन्यत्र होला भनी मन ढुक्क गरेर बसे भइगो। त्यसो हुँदा सन्दिग्धता अर्थापत्तिको कारण हुँदैन भन्नुपर्छ। यसैले हामीले भनेकै ढंगबाट अर्थापत्ति मान्नु उचित छ।

त्यो अर्थापत्ति दृष्टार्थापत्ति र श्रुतार्थापत्तिका भेदले दुई प्रकारको छ। दृष्टार्थापत्तिको बारेमा उपरोक्त कुराबाट बुझिहालियो होला। श्रुतार्था-

पत्तिको बारेमा अपरिपूर्ण वाक्यको अन्वय सिद्ध गर्न शब्दलाई अध्याहार गर्नु श्रुतार्थापत्ति हुन्छ । ढोका भन्ने वाक्यमा ढप्काऊ भन्ने श्रुत शब्द फेला नपरेमा बाध भई ढप्काउने शब्दको कल्पना गर्नुपर्छ ।

अर्थको मात्र कल्पना गरे पुग्छ शब्द किन ल्याउनु भनी गुरुले डेढ अक्कल ल्याए । तर विकृत यागमा सूर्याय पद कल्पना नगरी कसरी गुरुजी हवन गर्छन् र । प्रयोजनलाई ख्याल राखी धर्महरू विकृतमा ल्याइन्छन् । नत्र कृष्णले (सुनका टुक्रा) —को पनि अवघात गर्नुपर्ला । त्यसो श्रुतार्थापत्तिद्वारा नै ऊहसिद्धि हुन्छ । यसरी हामीले दुई अर्थापत्ति मानेको हो ।

अनुपलब्धि

फेला पर्ने योग्यता भएर पनि जुन चीज प्राप्त हुन सक्तैन त्यो अभाव बुझाउने अभावरूप प्रमाण हो भनेर मीमांसक कुमारिलका अनुयायीहरू भन्दछन् । यहाँ करण अनुपलम्भ हुन्छ किनभने त्यो नै त्यहाँ साधकतम भएर अघि सर्दछ । भावपदार्थ ज्ञान गराउन प्रमाण झैं अभावलाई ज्ञान गराउने प्रमाण पनि आवश्यक हुन्छ । घट भए इन्द्रियसन्निकर्ष भई त्यो ज्ञात हुन्छ तर घटाभावसँग त इन्द्रियादिसन्निकर्ष त छैन तर यहाँ गाग्रो छैन भन्ने ज्ञान गराउन अनुपलब्धि नै प्रमाण बनेर देखा पर्छ यदि घट भए उपलब्ध गर्न सकिन्थ्यो उपलब्ध नभएकोले छैन ।

विषय, तदधीन सन्निकर्षहरूविना उपलम्भकको सामग्री सम्पत्ति नै योग्यता हुन्छ । त्यो ज्ञातताले अभावज्ञानको सहकारिणी बन्दछ । अज्ञात अनुपलम्भ चाहिं सत्तामात्रले बोधक हुन्छ भन्ने यिनीहरूको भनाइ छ । अर्थात् विषयभूत घटलाई त्यसका अधीन इन्द्रिय सन्निकर्षविना, जुन आँखा उघार्नु, आलोक सहकारो हुनु, मन लाग्नु आदि घट फेला पारिने कारण ती सबै यही बेला भए भन्ने थाहा हुँदा हुँदै पनि तीन सहकृत छँदाछँदै पनि घटको अनुपलम्भ घटाभाव-लाई जनाउँछ ।

योग्यानुपलब्धि हुनुपर्छ अभावप्रमाणलाई । योग्यत्वको सन्देह या उल्टो ख्याल भएमा अभावमा पनि सन्देह या भ्रम पर्न जान्छ । जस्तै अँध्यारोमा

औंठी खस्यो हातले छामछाम छुमछुम गरयो फेला परेन औंठी त्यहाँ छैन या छ सन्देह हुन्छ । अथवा अँध्यारोमा औंठी खस्यो सबैतिर छामें भन्ठान्यो र गुडेर कता गयो कता यहाँ छैन भन्नु पनि सबै ठाउँ छामिसकें भन्ने गलत धारणाले छैन भन्नु भ्रम हुन्छ । त्यसैले यहाँ सहकारी योग्यताको निर्णय हुनुपर्छ भनिएको हो ।

अनुपलम्भ पनि प्रमाणाभावरूप र स्मरणाभावरूप दुई प्रकारका हुन्छन् । प्रत्यक्ष प्रमाणाभावरूप अनुपलम्भबाट घटादि अभावज्ञानलाई र त्यस्तै अरू प्रमाणको अभावरूप अनुपलम्भबाट हुनेलाई पनि प्रमाणाभावरूप भनिन्छ । बिहान यहाँ हरिप्रसाद थिएनन् भनी सायंकालमा ज्ञान हुनु स्मरणाभाव भनिन्छ । प्रातःकालविशिष्ट हरिप्रसाद सन्ध्यामा दर्शनयोग्यत्वाभाव भएकाले स्मरणयोग्यत्व भएर पनि अस्मरण हुनु नै त्यस वेला प्रातःकालविशिष्ट हरिप्रसादको अभावको बोधक मान्नुपर्छ ।

यो अभाव प्रमाणलाई नमान्नेहरूले प्रत्यक्षले नै यसको समाधान गर्दछन् र भन्दछन् घटाभाव भएको भूतलको चक्षुसँग सन्निकर्ष भइहाल्छ र घटाभावविशेषण भएको भूतल प्रत्यक्ष नै हुन्छ भन्दछन् । प्रातःकालीन अभावलाई स्मरणाभाव लिंगले अनुमान गरे भइहाल्छ स्मृतिको अभाव पनि मनोग्राह्य हुन्छ भन्ने यी तार्किकहरूको मत छ । कहीं प्रत्यक्षले र कहीं अनुमानले काम चल्छ । वास्तवमा अनुमानद्वारा अभावलाई प्रत्यक्ष सिद्ध गरिन्छ । जस्तै— "अभावः प्रत्यक्षः अपरोक्षप्रतीतत्वात् घटवत्" भन्ने उदयनादिले भने ।

तर, ज्ञानाप्रत्यक्षवादी मीमांसक मनः प्रत्यक्षगम्यत्व ज्ञानको स्वीकार गर्दैनन् । त्यसै हुँदा स्मृतिको अभाव मनले ग्रहण गर्छ भन्ने कुरा मान्दैनन् । अभावको अपरोक्ष प्रतीतत्वाभाव हुँदा त्यो स्वरूपासिद्ध हेतु पर्छ । अभावज्ञान प्रत्यक्ष छ अनुपक्षीण इन्द्रियजन्यत्व भएको घट झैं भन्ने भए त्यहाँ विशेषासिद्ध पर्छ । योग्यतालाई त घट यदि भए भूतल झैं देखिनुपर्दथ्यो भन्ने तर्क ती तार्किकले छोड्न सक्ने कुरो होइन । वास्तवमा इन्द्रियदोष अभावको भ्रम कारण नभएर योग्यता भ्रम नै कारण मानिन्छ ।

विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध मानी घटाभावरूप विशेषण भूतलरूप

विशेष्यमा जोडेर भूतलको प्रत्यक्ष गर्ने जुन नैयायिकहरूको परिपाटी छ त्यो पनि गलत तरीका हो । अभावभूत विशेषण विशेष्यभावरहित छन् सम्बन्धान्तररहित भएकाले मेरुविन्ध्यको सम्बन्ध झैं भनेर विशेषण र विशेष्यत्व नै यहाँ छैन भने असत् भएको यसमा कहाँबाट नयाँ सन्निकर्षवाद थप्नु भन्ने हाम्रो भनाइ छ । अभाव प्रत्यक्ष हुँदैन निर्विकल्प हुन अयोग्य भएकोले अतीन्द्रिय वस्तु झैं भन्ने अनुमान गरी अनुपलम्भवेद्य अभाव छ भनिन्छ ।

प्रभाकरले अभाव नामको वस्तु नै मानेनन् त्यो पदार्थ विवेचन गर्दा खण्डन गरौंला ।

यसका अतिरिक्त संभव ऐतिह्यलाई अनुमान र शाब्दमा अन्तर्भाव गरिएको छ । ऐतिह्य झूटो हो भने अप्रमाण हुन्छ साँचो भए शब्द नै हुन्छ । ९ मा ५ पर्छ भन्नु संभवलाई अनुमानले नै भ्याउँछ । त्यसै हुँदा ६ ओटा प्रमाण नै हामीले मानेका छौं । कौमारिल मतानुसारी मीमांसकहरू ६ प्रमाण यसरी मान्दछन् ।

इति प्रमाणखण्ड

प्रमेयखण्ड

वास्तवमा हामीले विचार गर्नुपरेको त प्रमेयका बारेमा हो। तर 'मानाधीना मेयसिद्धि:' भन्ने तथ्यले गर्दा मेयको अगाडि मानको लक्षण आदि गरिएको भन्नुपर्छ । प्रमाणखण्डमा हामीले कुमारिल भट्टको मत-अनुरूप प्रमाणको लक्षणपरीक्षा गरेका छौं । अब यहाँ पनि प्रमेयको उद्देश्य लक्षण आदि कुमारिलकै आधारमा गरिन्छ । अघिदेखिन् 'लोके भाट्टनय:' अर्थात् व्यवहारमा भट्टकै नीति अपनाउनुपर्छ भन्ने प्रचलन स्वीकृत छ ।

मीमांसामा कुमारिल भट्ट र उनका परम शिष्य प्रभाकरको वेग्ला-बेग्लै महत्त्वपूर्ण स्थान छ। आफ्ना शिष्यलाई गुरु उपाधि दिने आचार्यले उनको बुद्धिवैभवमा प्रभावपूर्ण प्रतिक्रिया देखाएको यतैबाट बुझिन्छ। तैपनि तर्कपूर्ण गुरुको मतभन्दा व्यवहारयुक्त कुमारिलकै मतलाई लोकले विशेष मान्यता दिएको छ। यसै हुँदा आचार्य भट्ट र गुरुमतले मीमांसान्याय अति गहन वन्न गएको छ। यो अहिले हाम्रो विषयसँग सम्वद्ध कुरो नभए पनि प्रभाकरहरूको प्रमेयको व्याख्या नगरी यहाँ आचार्यकै मतमा प्रमेयको परिगणन भएको छ भन्नुपरेकोले यति कुरा कोट्टयाइएको सम्झनुपर्ला ।

पदार्थ

आचार्य कुमारिल भट्टका अनुसार द्रव्य, जाति, गुण, कर्म र अभाव पाँच पदार्थ छन् । तिनको स्वरूपनिरूपण यथाशास्त्र प्रस्तुत गरिन्छ ।

द्रव्य

द्रव्यको लक्षण गर्दा हामीले परिमाणको आश्रयलाई द्रव्य भनी मानेका छौं। प्रमाण प्रमेयको विषयमा अलि विशद अनुसन्धान गर्ने न्याय-वैशेषिक हुन्। तिनीहरूले द्रव्यको लक्षण गर्दा गुणको आश्रय र समवायिकारण हुनेलाई द्रव्य भनी मानेका छन्। त्यो लक्षणसँग हाम्रो द्रव्यको लक्षण फरक पर्छ। गुण पनि संख्याश्रय छन् संख्यालाई गुणत्व स्वीकार गरेको छ। त्यो लक्षण गर्दा गुणमा नै द्रव्यको लक्षण गएर अतिव्याप्त हुने देखिन्छ। द्रव्यमा समवायिकारण हुन्छ भन्ने कुरो पनि हामी समवायसम्बन्ध नै नमान्नेहरूको लागि यो कुरो स्वतः खण्डन हुन्छ। फेरि गुणमा संख्या समवायसम्बन्धले रहन्छ र त्यही गुणमा अतिव्याप्तिदोष पनि पर्ने भयो। यसरी यिनीहरूले भनेको द्रव्यलक्षण यिनीहरूकै मतअनुसार दोषपूर्ण हुन्छ।

परिमाण पनि गुण भएकोले र द्वितीय क्षणमा उत्पन्न हुने हुँदा प्रथम क्षणमा उत्पन्न .द्रव्यमा परिमाणको आश्रय नहुने हुनाले अव्याप्तिदोष तिम्रो आचार्यको मतमा पनि पर्छ भन्ने तर्क तिमीहरूले गरौला। तर, यो कुरा तिमीहरूले बुझ्नुपर्छ कि हामी द्रव्य प्रथम क्षणमा निर्गुण र निष्क्रिय हुन्छ उत्पत्ति हुँदा भन्ने पक्षलाई समर्थन गर्दैनौं र गुण र गुणीको समानकालमै उत्पत्ति मान्दछौं। त्यसो भएको हुँदा गुण र गुणीको समानसामग्रीकत्व हुँदा अभेद हुनु तादात्म्यवादी हामीलाई इष्ट नै छ। यसै भनेको मानेमा गुण र गुणीको परस्परमा कार्यकारणभाव नहोला। समानकालीन भएपछि अन्योऽन्यमा कार्यकारणभावसम्बन्ध भएको देखिदैन। बाबु र छोरो एकै क्षणमा जन्मे भने छोरोको कारण बाबु भन्न मिल्दैन भन्ने शंकाको हकमा मीमांसक भन्दछन्— उपादान र उपादेयभाव गुणी र गुणको भएको देखिदा एकै कालमा उत्पन्न हुनेको सम्बन्ध हुँदैन भन्न मिल्दैन। यो देखिनु भ्रम पनि होइन। भ्रम भए बाध हुनुपर्दथ्यो त्यो बाधक फेला नपरेकोले हामी परिमाणाश्रयलाई द्रव्य भन्ने टुंगोमा पुग्दछौं।

पृथिवी, जल, तेज, वायु, तम, आकाश, काल, दिग्, आत्मा, मन र शब्द गरी एघार ओटा हाम्रा द्रव्य छन्।

पृथिवी

गन्धवती पृथिवी भन्ने लक्षण सर्वसम्मत छ। पृथ्वी परमाणुदेखि लिएर महान् भूगोलको रूपमा समेत रहन्छ। प्रत्यक्ष भएको पहाड-पर्वत, रूख-वनस्पतिलाई पनि पृथिवी भन्नुपर्छ। प्रत्यक्ष नै भएको कुरामा कुचोद्य गरी अडकलबाजी लगाउने हो भने त आगो चिसो छ भनेर पनि जिद्दी गर्न नसकिने कहाँ हो र। पृथिवी शरीर घ्राणेन्द्रियरूप पनि छ। आत्माको भोग गर्ने आयतनलाई शरीर भनिन्छ। त्यो शरीर जरायुज (सालमा बसेर जन्मने), अण्डज (फुलभित्र रहेर जन्मने), स्वेदज (बाफ, पसीना आदिबाट जन्मने), उद्भिज्जकार (पृथिवीभित्रबाट फुटेर टुसाएर जन्मने) हिसाबले चार थरीका छन्। जरायुज मनुष्यादि शरीर भनिन्छ। सालमा रही जन्मने प्राणीको कान छुट्टै निस्केको हुन्छ। यो विचार गर्नुपर्छ। पक्षीहरू अण्डज हुन्। स्वेदज शरीर जम्रा, जुकाहरूको हुन्छ। उर्द्भिज्ज वृक्षादिशरीरलाई मान्नुपर्छ। यहाँ वृक्षादिलाई शरीर नमान्ने पुरानाहरूले इन्द्रिय नभएकाले भन्ने तर्क दिएको पनि देखिन्छ तर विज्ञानले वनस्पति शास्त्रबाट चेतनत्व स्वीकारेर प्रमाणित गरिसकेकोमा यहाँ कुचोद्य गर्नु मुनासिब देखिँदैन।

जल

जलको लक्षणमा स्वाभाविक द्रवत्वाधिकरणलाई मानिएको छ। विषय हुन्छ नदनदी समुद्रादि। हिम र असिना द्रवत्व नभए पनि नैमित्तिक काठिन्य भएकोले जलकै विकासमा परिगणन गरिन्छन्। जलेन्द्रिय रसना मानिन्छ।

तेज

तेज उष्णस्पर्शगुण भएको छ। त्यसको विषय अग्नि, चन्द्र, सूर्य, नक्षत्र, सुवर्ण आदि छन्। तैजस इन्द्रिय चक्षु हो। तेजको रूप र स्पर्श उद्भूत, अनुद्भूत र अभिभूतका भेदले तीन प्रकारका छन्। सूर्यमा तातेको फलाममा तेजको उद्भूत रूप र स्पर्श हुन्छ। अनुद्भूत रूप स्पर्श चक्षु इन्द्रियमा मान्नुपर्छ। अभिभूत रूपस्पर्श चाँहि सुवर्णादिमा रहन्छ। सुवर्णलाई तैजस भनेर न्यायले

सिद्ध गरेको छ त्यो अनुमान त्यहींबाट अवगत गर्नुपर्ला । पार्थिव पीतरूप र घनत्वादि परिमाणले त्यसलाई अविभव गरेको छ । त्यही रूप स्पर्शको एक-एक अनुद्भव हुँदा तेज दुई किसिमको मानिएको पनि छ। रूप चाहिं उद्भूत स्पर्श भने अनुद्भूत हुन्छ प्रदीपप्रमामण्डलमा । अथवा सूर्यको आभामात्रले उज्यालो भएको स्थलमा पनि स्पर्श अनुद्भूत नै हुन्छ। रूप अनुद्भूत हुने स्पर्श पृथिवीगत र रूप पनि पृथिवीकै पीतिमा भएकोले सुवर्णमा रूपस्पर्श दुवैको अविभव छ तेजको। तेज चाहिं जति पगाले पनि नघट्ने र सुनको पीतिमा नडढ्ने भएकोले सुवर्ण तैजस मानिएको छ । चन्द्रिकाको शैत्यस्पर्श सूर्यबाट चन्द्रमामा प्रतिस्फलन भई आलोक पर्दा कारणवश चिसो भएको मान्नुपर्छ । चन्द्रमा हिमपिण्ड भई जलस्पर्शले शैत्य भएको भन्ने धारणा गलत साबित भइसक्यो। चन्द्रमामा जललव पनि नभएको हाम्रा वैज्ञानिकले देखेर चट्टानको टुक्रा नै काटेर ल्याई हामीलाई उपहार दिइसके ।

वायु

रूप नभईकन स्पर्शवान् वायु भन्ने सर्वविदित नै छ। त्यो वायु निःश्वास प्रश्वासदेखि लिएर झन्झावात आदिसम्ममा प्रसिद्ध छ। इन्द्रिय रूपमा चाहिं त्वक्लाई मानिएको छ। इन्द्रियहरू यिनै भूतहरूबाट बन्दछन् भन्ने कुरा अगावै समर्थन गरेको छ अर्थापत्तिले। पृथिवी, जल र तेज प्रत्यक्ष छन् भन्ने कुरामा कसैको विवाद छैन। तर वायु अनुमेय हो भनेर तार्किकहरूले मानेका छन्। तर हामी यो कुरा मान्दैनौं ।

चिसो बतास मुटु छेड्ने छ, तातो हावाले निसास्सियो, क्या आनन्दको न तातो न चिसो वायु बहिरहेछ आज भन्ने सर्वसाधारणले अनुभव गरिएको वायुद्रव्यको बारेमा होइन स्पर्श मात्र थाहा पाइन्छ अरू केही थाहा छैन र अनुमान गरेर सिद्ध गर्नुपर्दछ भनी तार्किकहरू वायुलाई अनुमेय भन्दछन् त्यो अनुभव-विरुद्ध कुरो हो। अनुमानकै कुरा गर्ने भए "वायुः प्रत्यक्षः महत्त्वा-निन्द्रियत्वे सति स्पर्शवत्त्वात् भूतत्वात् वा घटवत्" भनी हामी पनि प्रत्यक्ष छ भनी अनुमान गर्न सक्तछौं। अरूपिद्रव्य भएकाले प्रत्यक्ष हुँदैन भनेका हुन् भने दिक्कालादि हाम्रा मतमा प्रत्यक्ष हुन्छन् निरूप द्रव्य भए पनि। अनुष्णाशीत स्पर्शको अनुभूतिद्वारा त्यो स्पर्श आकाशादिमा नभएको जलमा शीत र तेजमा

उष्ण मात्रै भएको तथा पृथिवीको स्पर्श अनुष्णाशीत भए पनि त्यो रूपयुक्त भएकोले कुनै द्रव्य सिद्ध गर्नुपर्छ भनी परिशेषबाट वायु सिद्ध गर्नु कल्पनागौरव कुरा हामीलाई मन पर्दैन । हाम्रा आचार्यले भनेका छन्––

"कल्पनालाघवं यत्र तं पक्षं रोचयामहे ।
कल्पनागौरवं यत्र तं पक्षं न सहामहे ॥"

अर्थात् कल्पनालाघव पक्षलाई रुचाउँछौं । जहाँ कल्पनागौरव हुन्छ त्यो पक्ष सहँदैनौं । यसो भएकोले त्वगिन्द्रियग्राह्य वायु सिद्ध द्रव्य छ असिद्ध द्रव्य भई अनुमानले स्थापना गर्नुपर्दैन ।

तम

अस्पर्शत्व भएर रूप भएको तम छ । त्यो तम चक्षुइन्द्रियग्राह्य छ । आलोकको अभावमा कृष्णरूप भएर देखिन्छ । तमलाई तेजको अभाव भनेर तार्किकहरूले भने । तर, कालो रूप भएको क्रियायुक्त वस्तु भान भएकोले तमलाई भावरूप नै मान्नुपर्छ । रूपसम्पन्न द्रव्य स्पर्श भएको हुन्छ । तमको स्पर्श छैन त्यसो हुँदा यो तेजको अभाव नै हो र यसको क्रिया पनि तेजलाई यता-उता लैजाँदा भएको मात्र हो भनेर जुन भनिएको छ, यसमा हामी के भन्दछौं भने स्पर्श हुँदैमा रूप हुनुपर्छ र रूप हुँदैमा स्पर्श रहनुपर्छ भन्ने नियम छैन । स्पर्शवान् वस्तु रूपवान् हुन्छ सर्वत्र तर वायु स्पर्शवान् छ रूपवान् भने छैन । रूपाभाव हेतुले तिम्रो तर्कले वायुमा स्पर्शाभाव सिद्ध गर्न खोजौला के यो उपपत्ति र व्यवहारयुक्त हुन्छ र ।

आलोक नहुँदा ग्राहक भूत आत्मस्वरूपको उपलम्भबाट सामान्यतः नीलद्रव्यको स्मरण भएमा स्मृतित्वलाई ग्रहण नगरी तिनको भेदाग्रह निबन्धन हुँदा तमको कालोपनको व्यवहार हुन्छ भनी गुरुजीले डेड अक्कल लगाए । आत्मग्रहको कालोपनको सम्झनाबाट भेद नछुट्टिएको भए त अहं नीलः भन्ने व्यवहार हुन्छ इदं नीलम् भन्ने त हुँदैन । यति पनि नबुझनु आफू उपहासास्पद हुन जानु हो । देशान्तर र कालान्तरमा बाधित नभएको ज्ञानलाई भ्रान्तिमूलक भनी कल्पना गर्नु नितान्त असंभव कुरा हुन्छ ।

तमलाई चाक्षुष त भनियो । तर कपडाले आँखामा पट्टल बाँद्धा या आँखा चिम्लँदा या अन्धोले कसरी कालो तम भनेर भन्दछ त भन्ने प्रश्न उठ्न नसक्ने होइन । यसमा हामी पट्टल आँखामा बाँध्ने या आँखा चिम्लनेलाई त्यही आवरणको छायाग्रहणबाट तम व्यवहार भएको भन्दछौं । कति ठूलो अँध्यारो भनी त्यहाँ महत्त्व भ्रम जुन हुन्छ त्यो सामीप्यदोषबाट भएको भनेर जवाफ दिन्छौं । परेलाहरू नदेख्नु आलोकाभावले हुन्छ निमीलन अवस्थामा । अत्यन्त अन्धलाई कालो नीलो भन्ने बुद्धि नै हुन सक्तैन । अँध्यारोमा डुबें भन्दछन् नि भनौं भने पनि त्यो लाक्षणिक प्रयोग हो । अमृत नै पिएझैं भयो यो चिसो पानी खाँदा पनि त भनिन्छ नि । भन्नेले त भनिदिन्छ त्यसको भनाइको माने बुझ्नुपर्छ ।

वेदले पनि "तमः कृष्णं व्यक्तमास्थितः" भन्ने प्रयोग गरेको पाइन्छ । यतावाट अन्धकार कालो व्यक्त रहेको छ भन्ने कुराबाट तमको कृष्णरूपतालाई मान्नुपर्छ । द्रव्यान्तर तम नीलात्मकत्व हेतुवाट सिद्ध गरिन्छ नीलकमलको नैल्य झैं । कसैले तमलाई गुण तर तम भावपदार्थ मान्नुपर्दछ । तमलाई गुण मानेमा द्रव्यको संख्यामा एक घटाएर द्रव्यको संख्या दश बनाउनुपर्ला ।

माथि भनिएका द्रव्यहरू पाँच अवयविद्रव्य हुन् । यिनका अवयव परमाणुहरू हुन् । बौद्धहरू अवयववाद मान्दछन् र अवयवदेखि अतिरिक्त अवयवी स्वीकार गर्दैनन् । तिनीहरूको भनाइमा महान् एउटा घट भन्ने व्यवहार हुन सक्तैन । धेरै अरू दोष पनि पर्छ ।

परमाणु-विचार

आज परमाणु-शक्ति मनुष्यले हस्तगत गरिसक्यो । अब मनुष्य यही शक्तिद्वारा मनुष्य-श्रेणीबाट उठ्तै छ । जुन दिन मान्छेले आगोलाई काममा ल्याउन जान्यो त्यहाँ शुभ मुहूर्तमा उसले पशुत्वपाशविमोचन गरी भन्यो, "अग्निमीडे पुरोहितम्" । आज परमाणुशक्ति हात पारेर मानिस "अमृतस्य पुत्राः" भन्ने वाक्य सार्थक गर्दै अवि बढ्दै छ । करीव सय सवासय वर्षअघि परमाणुका बारेमा पाश्चात्य जगत् अनभिज्ञ जस्तै थियो भने यता उनीहरूले नै समयनिर्धारण गरिएका कणाद महर्षिले करीव तीन हजार वर्षअघि भूत भौतिक जगत् मात्र

होइन तैजस नक्षत्रादि पनि परमाणुद्वारा नै निर्मित भएका भनी प्रमाणित गरिसकेका थिए । उनीहरू परमाणुमा गएर वस्तुको विश्रान्ति मान्दथे । अनुमानगम्य परमाणु हामीहरू देख्न सक्तैनौं तर योगीहरू भने प्रत्यक्ष गर्न सक्तछन् । ती पदार्थविशेष परमाणु छन् भनी मान्दछन् । तिनै परमाणुबाट सकल अवयविद्रव्यलाई सृष्टिकालमा परमेश्वर द्वचणुकादिक्रमले रचना गरी संहार-कालमा फेरि ती अवयविद्रव्यको विश्लेषण गरेर परमाणुमा नै परिणत गर्दछ । पूर्वकल्पको वेद संझेर यस कल्पमा ईश्वरले रचना गर्दछ भनेर भन्दछन् ।

यसमै हामी मीमांसकहरू भने आँखीझ्यालको प्वालबाट पसेको सूर्यरश्मिले झ्यालमा उडेका सारै साना धूलिकण देखाउँछ तिनै स्वल्पातिस्वल्प पदार्थविशेषलाई नै परमाणु भनेर मान्दछौं । त्यसका अतिरिक्त परमाणुको कल्पना गर्नु अनुपयुक्त हुन्छ । ती परमाणु भनेका कणलाई यदि अवयवी सिद्ध गर्दै त्योभन्दा पनि सूक्ष्म, त्योभन्दा पनि सूक्ष्म मान्दै जाने भएमा अणु-अणुतर अणुतमको कहीं विश्राम नभएर भुसुनो र हात्ती अनन्त परमाणु-कणले बनेका हैसियतमा बरोबर नै हुन जालान् । त्यसो मान्नलाई यदि परमाणुमा विश्राम गर्नैपर्छ भने तिनै धूलो झैं उडेका तेजमा देखिने कुरामै विश्रान्ति लिनु किन ? परमाणुबाट झन् सानो वस्तुको परिमाण बन्ने डरले त्र्यणुकसम्म संख्या र अनि त्यसपछि महत्त्वलाई कारण मान्न पनि हाम्रो पक्षमा पर्दैन । पदार्थको ठूलो सानो भन्ने कुरो सापेक्षिक हुन्छन् । न्यून परिमाण त्योभन्दा यी देखिएमा यिनलाई महान् भन्न मिल्छ । त्यसैले परमाणु चाहिं मान्ने तर न्यायवैशेषिकले भनेझैं नमान्ने र आफ्नो यसमा अलग्ग नै धारणा यिनीहरूको छ । योगिप्रत्यक्षबाट ती तार्किकका परमाणु सिद्ध हुन्छन् भन्ने कुरामा पनि हामी भर पर्दैनौं । योगीहरूको प्रत्यक्ष पनि इन्द्रिय सन्निकर्षजन्य नै हुनुपर्छ हाम्रो झैं नै । योगीको इन्द्रिय अतीन्द्रियविषयक हुँदैन किनभने हाम्रोभन्दा केही माझिएको सम्म होला तर वेग्लै खालका इन्द्रिय छन् भन्न भने सकिन्न ।

ईश्वरखण्डन

ईश्वरको बारेमा आजको जनता सन्दिग्ध छ । दर्शनमा जब एक पाइलो अघि सारिन्छ अनि आत्मा तथा परमात्माका बारेमा नाना प्रकारका मत-मतान्तर पाइन्छन् । आफ्ना आचार्यहरूले प्रतिपादित सिद्धान्तपट्टि ध्यानै नदिएर अन्धविश्वास गरी पाश्चात्य मतमा डुबेकाहरूले यतातिरको कुरा बुझ्ने वेला आइसकेझैं लाग्छ । हामी ईश्वर मान्ने दर्शनको तर्क पनि पाउँछौं ।

अनीश्वरवादीको तर्क पनि सुन्न सक्तछौं । पूर्वमीमांसा अनीश्वरवादी छ भने उत्तरमीमांसा सेश्वरवादी छ । ईश्वर खण्डन गर्न हामीले पश्चिमको दुहाइ दिनु पर्दैन ।

यी अनन्त ब्रह्माण्ड, यी अनन्त जीव-जन्तु तथा यी अनन्त वस्तुहरूलाई देखेर मनुष्य जब आफू यसको रहस्य बुझ्न सक्तैन, बुझेर बुझिसक्नु पनि हुँदैन अनि यसको स्रष्टा रूपमा कोही चैतन्यकै शरण पर्दछन् र स्वल्पात्माबाट संभव नठानी परमात्माको भर पर्दछन् । कोही भने प्रकृतिको स्वाभाविक रूप नै यस्तै हो भनेर चित्त बुझाई कर्मानुसार फलोत्पत्तिको नियम मानी वैचित्र्यरूप संसारलाई प्रतिपादन गर्दछन । कोही यसभन्दा पनि बढी जडवादी भएर स्वभावबाटै यसको व्यवस्थालाई सम्भव गराउँदछन् । यो यति गम्भीर विषय छ जसलाई धेरै अघिदेखि धेरै थरीले आफ्ना दृष्टिकोणले प्रस्तुत गर्दै आएका छन् । वास्तवमा "न कदाचिदनीदृशं जगत्" भन्ने सिद्धान्तानुसार यो दुनियाँ सधैं यस्तै छ । अनि "अस्तीत्येके नायमस्तीति चैके" भनी कोही छ भन्दछन् त कोही छैन भन्दछन् । यही धारावाहिकतामा यो बहिरहेको थियो र बगिरहने नै छ भन्न सकिन्छ ।

हामी मीमांसक यो जगत् ईश्वरले आरब्ध भएको भन्ने पक्षमा छैनौं । वेद पनि मान, ईश्वर पनि मान यो दुई कुराको आवश्यकता पर्दैन । हामी वेद मान्दछौं यसैबाट संसारको सृष्टि स्वीकार गर्दछौं । वेदलाई ईश्वरकर्तृक मान्नेहरूलाई वेदप्रामाण्यबाट ईश्वरसिद्धि र ईश्वरप्रामाण्यबाट वेदसिद्धि भन्ने अन्योन्याश्रय दोष पर्दछ ।

पृथिवी आदि सकर्तृक हुन् कार्य भएकाले घट झैं भनी अनुमान ईश्वरसिद्धिमा प्रमाण छ भनौं भने ईश्वर शरीरधारी छ कि शरीर नभएको छ । यदि शरीरी छ भने फेला पर्नुपर्ने शरीर भएपछि कसैले कहीं त फेला पार्नुपर्छ । खोइ ? आजसम्म शरीरी ईश्वर उपलम्भ भएको छैन यो त ईश्वरवादीले पनि मानेकै छन् । देहधारी छैन भने हात-खुट्टा अवयव नभएको त्यसले कसरी जगत् बनाउन सक्ला र । भनेको पनि छ—

'शरीरेण विना यत्र कर्ता कुत्रापि दृश्यते ।
विशेषण विरुद्धं तत् कर्तृत्वमशरीरिणः ॥'

अर्थात् विना शरीर कहीं पनि कर्ता देखिएको छैन । शरीररहित कर्ता हुन्छ भन्नु विशेष विरुद्ध कुरो हो । यस्तोले अनुमानमा दोष ल्याउँछ हामी पृथिवी आदि कर्तृशून्य छन् शरीरजन्यत्वको अभाव हुँदा आत्मा झैं भनेर अनुमान गर्दछौं ।

पृथिवीहरू अकर्तृक भएमा कार्यत्वबाटै मुक्त होलान् भन्ठान्नुपर्दैन । हामी कार्यको उत्पत्तिमा तीन थरीको कारणको आकांक्षा मान्दैनौं । भूत भविष्यत् विषयका निमित्त मात्र ज्ञानले प्राकटच भएर कार्यत्व कायम गर्दछ । कारण मात्र कार्योपत्तिमा मान्नुपर्छ । कर्ता आदि यथादर्शन स्वीकारिन्छ । कर्ता नै नभई कारणलाई परस्परमा मेलमिलाप गर्ने कसले भन्लाऊ तर शरीरको व्यापारै नभई तिम्रो ईश्वरले परस्परको मेलजोल गरेझैं हाम्रो मतमा पनि अदृष्टकर्मवशवाटै हुन्छ । फेरि यो सुखदुःखले यति हुँडलिएको संसारीको दशामा समाधान गर्न भोगाधिकृत चेतनको पुण्यपापको परिपाकलाई नै कारण मान्नुपर्ला । कोही धनी असाध्य कोहीं गरीब माग्ने हुनु सामाजिक व्यवस्थाको ढाँचालाई माने पनि विचार बुद्धिमा हुने पार्थक्य त अदृष्टगत हुने नै छ । त्यसो भएमा त्यही माने पुग्छ भने ईश्वर बेग्लै मान्नुपर्दैन । ईश्वरको प्रवृत्ति रोकिनुपर्ने कारण पनि छैन उसको द्वेष्य र प्रिय पनि हुनुपर्दैन । यसमा अदृष्ट प्राणीको साथ रहन्छ भने त्यही भए पुग्छ नैयायिकहरूले मानेको ईश्वर हामीलाई चाहिंदैन । जगत् अकर्तृकत्व साधन गर्दा महाप्रलय पनि हुँदैन । वेदमार्ग बीचमा विच्छिन्न पनि अनि हुन पाउँदैन ।

वेद अपौरुषेय छ भन्ने सिद्धि

यो अनादि संसार नमानी पुनर्जन्मवादी दर्शनले आफ्नो आधार नै पाउँदैन । यसमा आएर बौद्धले पनि सही गर्नुपर्छ । जैनले पनि सनातनीसँग सहमत हुनुपर्छ । हुनत विकासवादीको रूपमा हूबहू चार्वाक मत मिल्दैन । तथापि उही एक दर्शन छ पूर्वमा, पुनर्जन्मवाद नमान्ने । यस बाहेक अरू सबै छन् पुनर्जन्मवाद स्वीकार गर्ने । संसारको अनादित्व र पुनर्जन्मवाद एक-अर्काको पूरक भएका छन् । यहीअनुरूप भनिएको छ—

'यः कल्पः स कल्पपूर्वः'

जुन यो कल्प छ त्यो पूर्वकल्पअनुरूप छ । यो कुरो यहाँ सम्झने कुरो छ ।

यसपछि हरेक धर्मग्रन्थको पारम्पर्य जोडिन्छ अलौकिक व्यक्तित्वसँग। यो पनि सर्वत्र धर्मसमन्वयात्मक धारणासँग सम्वद्ध, विश्वासमूलक सिद्धान्त हो। धार्मिक इतिहासको गवेषणा गर्दा कसैले आफूलाई ईश्वरको छोरो भने। कसैले धर्मदूत भने। कसैले ईश्वरकृत् भने। कसैले ईश्वरको आवाजले प्रेरित भएर बनाएको भने। यसरी पैगम्बर धर्मगुरु र परमर्षिले जे भने त्यो आज यस युगमा सबैले विचार गरे बुझ्ने कुरो छ, को कति-कति पानीभित्र छन् भन्ने बारेमा। तर, त्यस वेला उसको समाजमा उसले कति महत्त्वपूर्ण भूमिकाको निर्वाह गरचो त्यसको पनि मूल्यांकन हुनुपर्छ।

यज्ञप्रक्रियाले रङ्मङिएर कर्मप्रधान युगमा बुद्धको महिमाले उनलाई जसरी भगवान् बनायो त्यसरी नै ज्ञानगुनको कुराले समाजमा शून्यताको अनास्थामा रही पछि भएको विदेशी आक्रमणले बुद्धू पारेर छाडचो। उनलाई नष्टभ्रष्ट पार्ने त्यो आँधी विलासिताको त्यो गिलासमा डुबेर नवाबीले आफ्नो अस्तित्व गुमाएको पनि देखिन्छ। अन्य राष्ट्रलाई क्षतविक्षत पारी धर्म र संस्कृतिलाई अँठचाएर एकछत्र साम्राज्य कायम गर्ने क्रिश्चियनहरू आज परमाणु बम फोरेर पनि पर भाग्नुपरेको देखिन्छ। यसरी एक धर्मको विचार गर्दा अन्य धर्मले उसलाई हिन्नेती गर्नुअघि आफ्नो धर्ममा त्यो अर्कालाई लगाइएको आरोप छ छैन पूर्वनिर्धारण गर्नु आजको युगको माग भएको छ।

यस परिप्रेक्ष्यमा हामी मीमांसाले वेदलाई अपौरुषेय मानेको कुरातर्फ विचार गर्छौं। यिनीहरू के भन्दछन् भने वेदवाक्य पौरुषेय होइन। संसार अनादि छ। यस सृष्टिअघि वेद जस्तो थियो तदनुरूप यस पटक पनि अध्ययन गरिन्छ। पछि पनि अध्ययन गर्दा यहीअनुरूपको हुनेछ र योभन्दा अघि पनि यहीअनुरूपकै वेद थियो। कुनै काल पनि वेदशून्य हुँदैन। वेद बनाउन ईश्वर तर्जुमा गरेर ईश्वरकृत भनी वेदको प्रामाण्य गर्नु दोहोरो झमेलोमा पर्नु हो। वेदवाक्य अरू पुरुषले बनाएमा पुरुषमा रहने कमजोरीले वेदको महिमामा ठूलो क्षति आइपर्छ।

वेदवाक्य पौरुषेय हुन् वाक्य हुनाले भारत आदि झैं भनूँ भने पनि यसमा भारतहरूका कर्ता फेला पर्दछन्। वेद त यस कल्पमा पूर्वकल्पको वेद हृदयमा स्फुरण गरी गुरुको अध्ययनअनुकूल शिष्य परम्परामा चलिरहन्छ।

अनुपलब्ध र अनिर्णित विषयमा नै खोजी हुन्छ। भरतादिका कर्ता फेला पर्दापर्दै त्यो अपौरुषेय भन्नु त प्रत्यक्ष विरोधी कुरो भयो।

वेदमा नै ऋषि छन्द र विनियोग छन्। वेदवाक्यमा नै वेदहरूलाई पौरुषेयत्व स्वीकारेको छ। "ऋग्वेद एवाग्नेरजायत यजुर्वेदो वायोः सामवेद आदित्यात्। तस्मात् यज्ञात् सर्वहुतः ऋचः सामानि जज्ञिरे।" भनेर किटान साथ भन्दाभन्दै पनि अपौरुषेय वेद भन्नु कति धृष्टता भन्नेहरू पनि हुन सक्तछन्। तर यस्तै किटान गरिएका तर परस्पर विरुद्ध कुरालाई मिलान गर्नैको खातिर मीमांसाको सूत्रपात भयो। आदित्यो यूपः भन्यो वेदले भन्दैमा मौलो सूर्य हुन्छ र। के भनेको? किन भनेको? कुन प्रसंगमा भनेको? यो पनि विचार गर्नुपर्छ। टलक्क टल्केको मौलो देखेर सूर्य झैं चम्किन्छ भनेकोमा सूर्य नै भनेको भन्न हुन्न। वेद भागको काठक आदि नाम पनि छन्। ती प्रकृष्ट अध्ययन गर्नेहरूका नाममा दर्ता गरिएका मात्र हुन्। आज कुनै अन्वेषकका नाममा केही वस्तुको नाम राखिन्छ। तर त्यो त्यसैले बनाएको चाहिं भन्न सकिन्न। अर्थवाद वाक्यलाई विधितुल्य सम्झिएला भनेर नै मीमांसाशास्त्र चाहियो। वेद बनेको भन्ने कुरा अर्थवाद हुन्। वेदमा दोषाभाव मात्रले वेदको प्रामाण्य स्वीकारिन्छ। यो अपौरुषेय छ।

सबै प्रमाणको प्रामाण्यबारे चर्चा

प्रामाण्य सबै प्रमाणको स्वतः हो कि? परतः भन्ने कुराको हकमा हामी सबै प्रमाणको प्रामाण्य स्वतः अर्थात् आफ-से-आफ हुन्छ भन्दछौं। अगाडि गाई घोडा छन् आँखा खोल्नासाथ प्रत्यक्ष हुन्छन् यी गाई घोडा हुन् या होइनन् भनी अर्काले प्रत्यक्ष प्रमाणलाई परिपुष्ट गर्नुपर्दैन। बरु अप्रामाण्य भन्ने कारणको दोषले हुन्छ। आँखा कमलपित्तले बिग्रेको छ भने शंख पनि पहेंलो भन्ने बुद्धि हुन्छ। दोष छैन भने यथार्थभूत शुक्लिमाको अवधारण हुन्छ। यसबाट सर्वप्रमाणको प्रामाण्य स्वतः र अप्रामाण्य परतः भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ।

प्रामाण्यका विषयमा विभिन्न दार्शनिकहरूले विभिन्न वाद स्थापना गरेका छन्। यसमा सत्कार्यवादी सांख्यले कार्यलाई नै सत् मानेको छ।

माटोको अवस्थामा नै गाग्रो छ। कपडामा नै दौरासुरुवाल छ तिलमा तेल भएझैं। जसरी तिलभित्रको तेल पेलेर वाहिर देखा पर्छ त्यस्तै कपडा काटेपछि दौरासुरुवाल आविर्भाव हुन्छ। अनि सत्कै आविर्भाव तिरोभाव हुन्छ असत्को हुँदैन। बालुवामा तेल छैन पेलेर आउँदैन तिलमा तेल छ पेलेर निस्कन्छ। तेल तिलभित्र अघिदेखि नै छ अघि लुकेर बसेको थियो पेल्ने काम गरेपछि फुटेर निस्क्यो। कारक व्यापारबाट अभिव्यक्ति सम्म हुने हो यो उनको सिद्धान्त छ। यसैले गुणबाट प्रामाण्य र दोषबाट अप्रामाण्यको अभिव्यक्ति हुन्छ। यसरी प्रामाण्य अप्रामाण्य दुवै, सकल प्रमाणमा स्वतः हुन्छन्। कारणका गुणदोषले ती अभिव्यक्त हुन्छन्। यदि अगाडि थिएनन् भने उत्पत्ति नै हुने थिएन भनी सांख्यले भनेको छ।

तार्किकहरू गुणबाट प्रामाण्य र दोषबाट अप्रामाण्य सिद्ध हुने हुँदा दुवै परतः अर्थात् अरूबाट निर्धारित हुने भनी मान्दछन्। उत्पत्ति पनि प्रतिपत्ति (ज्ञान) पनि परत एव भन्ने यिनको विचार छ। उत्पत्तिमा ज्ञानमात्राधीन यदि प्रामाण्य हुने भए अप्रमाणज्ञानमा पनि ज्ञानहेतुहरूको सम्भावनाले प्रामाण्य होला। असम्भव भएमा ज्ञानको उत्पत्ति नै अनुपयुक्त हुन्छ। अप्रामाण्य पनि केवल ज्ञानहेतु मात्रले हुँदैन। त्यसो मानेमा प्रमाणज्ञान फेरि अप्रामाण्य हुन जाला। त्यसो हुँदा इन्द्रियादिगुणबाट प्रामाण्य जन्मन्छ र इन्द्रियादि दोषबाट अप्रामाण्य पैदा हुन्छ। यसरी दुवैको उत्पत्तिमा परतस्त्व छ।

प्रत्तिपत्तिमा पनि परतस्त्व नै मान्नु उचित देखिन्छ। यदि ज्ञानग्राहक प्रमाणबाटै ज्ञानको प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य ग्रहण हुने भए मलाई भएको यो ज्ञान ठीक या बेठीक के हो भन्ने संशय नजन्मनुपर्ने ? एक टुंगोमा पुगेर यसै भन्ने ठम्याएको भए त शंका उब्जनु नपर्ने ? त्यसो भए कसरी प्रामाण्य ग्रहण हुन्छ त भनौला यसमा हाम्रो भनाइ निम्न प्रकारको छ—

मलाई भएको यो ज्ञान प्रमाण हो, समर्थ प्रवृत्तिजनक भएकोले। जसले समर्थ प्रवृत्ति जन्माउँदैन त्यो प्रमाण हुँदैन जस्तै प्रमाणाभास भन्ने यस्तो अनुमान हुन्छ। त्यसो हुँदा अर्थक्रियापछि प्रामाण्य निश्चय हुन्छ। जुवामा जितेको मोहरले यदि पेडा किन्दा पसलेले पेडा दियो भने त्यो सद्दे रहेछ दिएन

भने खोटो रहेछ भनी ठम्याइन्छ । अप्रामाण्य निश्चय पनि अनुमानले हुने हुँदा दुवै अरूबाट निश्चित हुन्छन् अर्थात् प्रामाण्य र अप्रामाण्य दुवै परतः भन्ने न्यायवैशेषिकको मत छ ।

बौद्धहरू अप्रामाण्य चाहिं स्वतः हुन्छ प्रामाण्यलाई चाहिं गुणविचार गरी संवाद प्रवृत्तिबाट टुंग्याउनुपर्ने हुँदा परतः हुन्छ भन्दछन् । यिनीहरूले ठीक मीमांसाको उल्टो कुरा गरेका छन् ।

कसैले प्रामाण्य अप्रामाण्य दुवै स्वतः भने । कसैले प्रामाण्य अप्रामाण्य दुवै परतः भने । कसैले प्रामाण्य स्वतः अप्रामाण्यपरतः भने । कसैले अप्रामाण्य स्वतः प्रामाण्यपरत भने । जसले जुन वाद मानेका छन् तिनले अर्कोलाई होच्याएर आफ्नो कुरा स्थापना गर्ने यो दर्शनको परिपाटी नै छ । हामी यहाँ मीमांसकको पक्षलाई समर्थन गर्दै अरू पक्षको कुरा त्यसै छाडिदिन्छौं । मीमांसाको मत लिएर अरू पक्षको खण्डन गर्नतर्फ भने लाग्दैनौं ।

आकाश, काल र दिशा

पृथिवी, जल, तेज, वायु र तम यी अवयवी द्रव्य हुन् र तिनका आरम्भक अवयव द्रव्य छन् भन्दा बीचमा प्रसंगवश यति कुरा भए । अब प्रकृत कुरातर्फ नै लाग्नु उचित हुँदा आकाशादि द्रव्यको वर्णन गरिन्छ ।

आकाश अनवयवी द्रव्य हो । यो विभु छ र नित्य पनि छ । शांकर वेदान्तले 'आतमन आकाशः सम्भूतः' यस श्रुतिवाक्यका भरमा आकाशलाई जन्य मानी अनित्य ठानेका छन् । तर त्यसो होइन, आकाशादि द्रव्य नित्य छन् निरवयव द्रव्य भएकाले आत्मा झैं भनी नित्यत्व सिद्ध गरिन्छ । आकाश व्यापक भए पनि घटादि उपाधिवशद्वारा घटाकाश आदि व्यवहार हुन्छ । कानको प्वालभिन्नको उपाधिवशले श्रोत्रेन्द्रिय भन्ने चलन पनि त्यसको भएको छ ।

दिशा, काल र आकाशलाई प्रत्यक्ष भनिन्छ । यदि दिक्काल र आकाश प्रत्यक्ष नभए स्वरूप नै नासिने डर छ । प्रत्यक्षदेखि अतिरिक्त प्रमाण पनि यिनलाई ग्रहण गर्ने अर्को छैन ।

शब्द विशेषगुण भएको र गुण गुणीविना फेला नपर्ने हुँदा शब्दगुणको आश्रयत्वेन आकाश सिद्ध भइहाल्छ नि । काल पनि एकै बाजि भन्ने ज्ञानबाट र दिशाहरू पनि पूर्वादि प्रत्ययबाट अनुमान गर्न सकिने भएकाले प्रत्यक्ष व्यतिरिक्त प्रमाण छैन भन्न मिल्दैन भन्ने कुरालाई हामी स्वीकार गर्दैनौं ।

शब्द विशेषगुण नमानेर हामीले द्रव्य मानेका छौं । यो त्यही प्रसंगमा भनौंला । अथवा गुण नै भएछ रे शब्द त्यो कसरी दिक्कालादि व्यतिरिक्त आश्रयसिद्धि भो । असिद्ध द्रव्य कल्पना गर्नुभन्दा सिद्ध द्रव्यको गुणान्तर कल्पना नै लाघव पर्छ । आँखा उघार्दा साथै आबालवृद्धले जानी बुझी देखी आएको आकाश अनुमानले सिद्ध गर्नुपर्छ भन्ने भए हत्केलाको औंला पनि प्रत्यक्ष छैन अनुमान गर्नुपर्छ भने हुन्छ ।

काल पनि एकै बाजि आएको भन्ने ज्ञानको आधारमा अनुमेय हुँदैन । राम र कृष्ण एकै बाजि आए गोविन्द भने धेरै ढीलो गरेर आयो यस्ता ज्ञानहरू कालविषयक हुन् कि ? अन्यविषयक हुन् । अन्यविषयक हुँदैनन् ती, कालदेखि अर्को यौगपद्यादि लिंगहरू प्रत्यक्षले कालसम्बन्ध नमाने कुरै टुंगिदैन । सम्बन्धको अवधारण गरेमा काल प्रत्यक्ष हुन जान्छ । कालविषय इन्द्रियजन्य भन्ने कि हेतुजन्य मान्ने ? लिंगजन्य त भन्न भएन युगपत् आदि ज्ञानका अतिरिक्त लिंग स्वीकारिएको छैन । तिनलाई नै लिंग माने आत्माश्रय दोष पर्छ । इन्द्रियजन्य भनेमा काल प्रत्यक्ष हुन्छ । प्रातःकाल यो र सायंकाल यो भन्ने ज्ञान सूर्योदयादि दर्शनानुगृहीत चक्षुजन्यत्व हुँदा कालको प्रत्यक्षत्व सिद्ध हुन्छ । काल ६ ओटै इन्द्रियले ग्राह्य छ ।

यसरी नै पूर्वादिज्ञानबाट दिशा चक्षु मात्र अधीनत्व हुँदा र दिग्विषयत्वबाट पनि प्रत्यक्षत्व समर्थन गर्नुपर्छ । पूर्वापरादिज्ञानलाई लिंग मानेर दिशाको अनुमान गर्नु त अगाडि रहेको घटादिलाई पनि घटादि ज्ञानद्वारा अनुमेय प्रतिपादन गर्नु सरह नै हो । त्यसै हुँदा आकाश, काल र दिशा अप्रत्यक्ष हुँदा अनुमानबाट सिद्ध गर्नु अर्थापत्तिबाधित विषय भएकाले अप्रामाण्य सिद्ध हुन्छ ।

काल व्यापक भए पनि उपाधिवशात् औपाधिक भेदव्यवहार हुन्छ । यस्तै दिशाको पनि उपाधिवशले भेदव्यवहार हुन्छ ।

आत्मा

दर्शन शब्द नै आत्माको दर्शनबारे विचारविमर्श गर्नुलाई भनिन्छ। 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' यही याज्ञवल्क्यको उक्तिमा सबै आधारित भएर दर्शन शब्दले आफ्नो रूप लिएको छ। आत्मा रासायनिक प्रक्रियाद्वारा उत्पन्न चैतन्य विशिष्ट देहलाई पनि मानी त्यसबारेमा विचार गर्ने चार्वाकमत पनि हाम्रो परिभाषामा दर्शन हुन्छ यस्तै अद्वैतवादी शङ्कराचार्यको मत पनि दर्शनमा परिगणन हुन्छ। मुख्य कुरो 'आतमनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति' आत्माको चाहनाको लागि सबै प्यारो हुन्छ। यसमा कुनै दुई मत भौतिकवादी र अध्यात्मवादीमा भएको देखिंदैन।

सिंग समातेर गोरु झैं घिच्याएर यो हो तिम्रो आत्मा भनेर देखाउन सकिन्न। यो भावपदार्थ भएकोले अमूर्तरूप छ यसको, अनि यस्ता कुरामा मतमतान्तर हुनु हामी विचार स्वतन्त्रतालाई प्रश्रय दिनेहरूको लागि उपयुक्त पनि हो।

आत्मा यदि देह नै भए, देह खरानी भएपछि पुण्यपाप भस्म हुन्छन्। अनि मीमांसाका यज्ञयागादि प्रक्रिया समाप्त हुन्छन्। आत्माका वारेमा आर्यहरूले धेरै दृष्टिकोणले सोचे। देह रासायनिक क्रियाबाट बन्छ, शुक्रशोणित सम्बन्ध भएर र थोत्रो भएर या विकार पैदा भएर नाश पनि हुन्छ भन्ने सिद्धान्तदेखि लिएर कुनै जड पदार्थ नै छैनन् सबै आत्मतत्त्व विज्ञान घन मात्र छ भन्ने अद्वैतवादसम्मको यहाँ विकास छ। हामीले जडवादी हुन, प्रकृतिपुरुषवादी हुन, परमाणुवाद स्वीकार्न र आत्मवाद मात्र मान्न पनि कसैकहाँ भतुवा लाग्नु पर्दैन।

मीमांसाका प्रमुख दुई धारा छन्, एक आचार्य कुमारिलको र अर्को गुरु प्रभाकरको। विभु नित्य नाना मानस प्रत्यक्षगम्य र चैतन्याश्रय आत्मा छ भन्ने कुमारिलको मत छ। आत्मा नित्य भएकै हुँदा भोग स्वर्ग र मुक्ति प्राप्त गर्न सक्तछ आफूले गरेको साधना, धर्म र ज्ञानद्वारा। मीमांसकहरू लोकमा भट्ट कुमारिलको मतलाई प्रमुखता दिन्छन्। उनको आत्मावारेमा संक्षेपमा एक सासमा भन्ने हो भने तलको एक श्लोक पर्याप्त हुन्छ—

"स च देहेन्द्रियज्ञानसुखेभ्यो व्यतिरिच्यते ।
नानाभूतो विभुर्नित्यो भोगस्वर्गापवर्गभाक् ॥"

अर्थ– त्यो (आत्मा) देह, इन्द्रिय, ज्ञान, सुखहरूबाट अलग्ग छ, नाना छ, व्यापक छ, नित्य छ र भोग स्वर्ग र मोक्ष प्राप्त गर्दछ ।

इदमहं जानामि अर्थात् यो म जान्दछु यस्तो सबै वस्तुमा ज्ञान हुने व्यवहार देखेर आत्मा र स्वात्मालाई अप्रकाशमानत्व हुने डरले आत्मा र स्वात्मालाई कर्तृत्वले र ज्ञातृत्वले प्रतीयमानत्व रहेको भनी मान्दछन् । त्यहाँ आत्मा अहं प्रत्ययले प्रत्यक्ष हुने र ज्ञान चाहिं स्वप्रकाशत्वले बोध हुन्छ भनी प्रभाकरका अनुयायीहरू मान्दछन् ।

ज्ञान स्वयंप्रकाश छ भनी मान्न पनि सकिन्न । आत्मा अहंप्रत्ययगम्य छ भनेर स्वीकार गर्न पनि सकिन्न । सर्वत्र अर्थज्ञानमा अहं जानामि (म जान्दछु) भन्ने व्यवहार देखिन्छ । फेरि इन्द्रिय अर्थ सन्निकर्ष हुन्छ प्रत्यक्षमा इन्द्रियसम्बन्ध नहुने आत्मा प्रत्यक्ष हुन्छ भन्न पनि सकिन्न । दिशाकाल पूर्वापर युगपदादि प्रत्ययबाट अनुमेयत्व स्वीकार्ने गुरुका चेलाले आत्मालाई पनि अहंप्रत्ययबाट अनुमेयत्व मान्नु नै उचित होला बरु, इन्द्रिय सन्निकर्षहीनलाई प्रत्यक्षत्व मान्न त हुँदैन । स्वप्रकाशज्ञानाश्रयत्व आत्माको छ भने पनि स्वप्रकाशत्व नमानेमा ज्ञानजन्य त्यसको प्रकाशलाई घट प्रकाशलाई झैं कारणान्तरसापेक्ष मान्नै पर्नेछ । स्वप्रकाशत्व मानौं भने सिद्धान्तविरोध हुनेछ ।

प्रकाशरूप अग्निको आश्रय काठहरूमा पनि दह्यमानांश अंगारमा रहेको प्रकाशरूपबाट अग्निको अभिन्नत्व सिद्ध भएको ठानिन्छ । अरू अंश त घटादि झैं चारैतिर फैलिएको तेजको अवयव प्रकाश्यत्व नै हो र कसैको पनि आश्रयत्वले प्रकाश हुँदैन ।

अद्वैतवादीहरू ज्ञान र ज्ञातालाई एकत्व ठानी आत्मा स्वयंप्रकाश छ भनी समर्थन गर्दछन् । "अयं पुरुषः स्वयंज्योतिः" र "आत्मैवास्य ज्योतिः" भन्ने वचन आफ्नो पुष्टिमा प्रयुक्त गर्दछन् । श्रुतिप्रमाणबाट स्वप्रकाशत्वसिद्धि भने गर्न मिल्दैन । "समासीन आत्मा जननाम्" भन्ने अर्को श्रुतिसँग विरोध

खान्छ । हामी "आत्मा ज्ञानान्तराधीनप्रकाशः व्यवहार्यत्वात् भन्ने" अनुमानसँग विरोध गर्न सक्तैनौं ।

यसो भएमा एउटै कर्तृत्व र कर्मत्व हुँदा विरुद्ध कुरा गरेझैं हुन्छ नि भनौला । तिम्रा मतमा पनि त कर्तृत्व करणत्व र कर्मत्व स्वीकारेका छौ नि । आत्माको कर्तृत्व कर्मत्व लौकिक र वैदिक प्रयोगबाट गम्य छ । 'आत्मा ज्ञान' र 'आत्मा द्रष्टव्यः' भन्ने दुवै प्रयोग लोक वेदमा पाइन्छन् । ज्ञानजन्यफलभागित्वरूप कर्मत्व त आत्मालाई स्वयंप्रकाशवादीले पनि स्वीकार्नुपर्छ । अन्यथा आत्मा नै अप्रकाशमान हुने डर छ । त्यसै हुँदा हामीले आत्मालाई मानस प्रत्यक्ष भनेर मान्यौं ।

यहाँ केही के भन्दछन् भने– म मोटो छु, म दुब्लो थिएँ इत्यादि व्यवहारबाट शरीरमा रहेको मोटाइ दुब्लाइ विषयसँग 'म' को सम्बन्ध देखिन्छ। स्थौल्य कार्श्यको अधिकरण शरीर नै भएकोले शरीर नै आत्मा हो । यसो भन्नु ठीक होइन । सुख दुःख आदि आत्माको विशेष गुण हुन्, शरीर आत्मा भएमा आत्माका विशेष गुण भएका सुखादि पनि शरीरकै गुण हुनुपर्दछ । यदि सुख दुःखादि शरीरकै गुण हुन् भनेर मानौं भने ती शरीर छउन्जेल रहनुपर्दछ । मृत शरीर आगोमा सल्काउँदा चलमलाउनसम्म पनि गर्दैन, त्यसलाई सुख दुःखको अनुभव भएको देखिदैन । यसो हुँदा सुख दुःखादिको आश्रय भएको आत्माको देहदेखि भेद अवश्य नै मान्नुपर्छ । म मोटो, म दुब्लो, भन्ने कुराको हकमा शरीर आत्माको अत्यन्त संसृष्टताले गर्दा त्यस्तो बुद्धि हुन गएको हो । भकभक पकाएपछि आगोको राप बोकेको पानीलाई तातो पानी भन्ने पनि त चलन छ । अभेद व्यवहार मात्र कहाँ छ र भेद व्यवहार गरी मेरो शरीर पनि त भनिन्छ नि ।

शरीरलाई आत्मा नमाने इन्द्रियलाई मान्नुपर्छ किनभने म देख्छु, म सुन्छु भनिन्छ । वाह्येन्द्रिय चक्षुरादिलाई हामीले भौतिक मानेका छौं । आत्मगुण चैतन्य भूतभौतिकमा रहँदैन । कारणगुणपूर्वक कार्यगुण हुन्छ भन्ने नियम छ । इन्द्रियहरू अचेतन भूतपदार्थबाट आरब्ध भएका हुँदा तिनमा आत्मत्व स्वीकार गर्न सकिन्न ।

प्रत्यक्षतया सिद्धरूप आत्माको त्यससँग समवेत सुख दुःखादि

अपरोक्षलाई साधन गर्न अन्तःकरण मान्नुपर्छ । सिद्ध आत्माको साधनलाई साध्यरूप अन्तःकरणको भेदज्ञान स्वतः सिद्ध नै हुँदा अन्तःकरणलाई आत्मा मान्ने पक्षमा पनि पहिरो जान्छ ।

ज्ञान नै आत्मा हो भन्न पनि सकिंदैन । ज्ञान क्षणिक छ, आत्मा भने नित्य छ । पहिले जुन मैले गोता खानु खाएँ अब बल्ल सुदिन आएछ र सुखको सास फेर्न पाएको छु भन्ने व्यवहार गरिन्छ । यसले पूर्वापरकालको दुःख सुखानुभव गर्ने एक नै आत्मा रहेछ भन्ने ज्ञात हुन्छ त्यसबाट आत्मा क्षणिक रहेनछ भन्ने बुझिन्छ ।

"विज्ञानमानन्दं व्रह्म" इत्यादि वेदान्तवाक्यका बलले कोही आत्मालाई विज्ञानानन्दरूप छ भनी समर्थन गर्दछन् । विज्ञानलाई पनि नित्य मान्दछन् यिनीहरू र क्षणिक विज्ञानवाद मान्दा पर्ने दोषबाट बच्ने तर्क पनि दिन्छन् । तर, विज्ञानको नित्यत्व भए केही पटक्क थाहै नपाई यति वेरसम्म सुतेछु भनेर सुषुप्तिमा विज्ञानाभावको अनुसन्धान नहुनुपर्ने । सुखले मैले सुतें यस्तो सुखानुभवको अनुसन्धान अखिलदुःखनिवृत्तिमात्रपर हुन्छ। अन्यथा सम्भोगादि सुखको केही अंशलोपले प्रबुद्ध भएकोलाई दुःखोत्पत्तिको अभाव हुनुपर्ने थियो । निरतिशय व्रह्मसुख अनुभूत गर्नेलाई क्षुद्रसुख नाश हुँदा दुःखोद्भवको सम्भावना नहुनुपर्ने । अनुभूत भए पनि विस्मृत भयो भनौं भने कसरी "सुखमहमस्वाप्सम्" यस्तो सुखानुभवानुसन्धानबाट विज्ञान नित्य छ भन्न मिल्छ र । त्यसो हुँदा आत्मा देहादिव्यतिरिक्त चैतन्याश्रय मान्नुपर्छ ।

आत्मा सकलशरीरमा व्याप्त भएर एउटा नै छ भन्ने कुरा वेदान्तीहरू गर्छन् । त्यो पनि ठीक होइन । एउटा सुखी हुँदा वा दुःखी हुँदा सबैलाई सुखदुःखको अनुसन्धान हुनुपर्ला । कसले भन्यो अनुसन्धान छैन भनेर भन्ने हो पनि देवबहादुरको गोडामा काँडा बिझ्दा रामबहादुरले पनि पैतालामा हात लाएर झिक्नुपर्ला त्यो देखिंदैन त्यसैले सबैमा अनुसन्धान रहेको छैन भन्ने प्रमाणित हुन्छ । इन्द्रियभेदले अनुसन्धानमा वैधुर्य रह्यो भनेर भनौं भने पनि कान र आँखा इन्द्रिय फरक छन् तर जो म सुन्दछु त्यही म देख्तछु भन्ने अनुसन्धान रहेको इन्द्रियभेदमा पनि देखिन्छ । देहभेदले अनुसन्धान देवले गरेको रामले गरेन भन्ने भए पनि देहभेदमा पनि जातिस्मरण भएको वामदेवको कुरा

तिमीहरू नै गर्दछौ । जीवभेदले अनुसन्धानमा भेद रहेको हुँदा अनुसन्धानाभाव हुन्छ भनी भन्दछौ भने आत्मादेखि अतिरिक्त जीवको अस्तित्वमा प्रमाण छैन । श्रुतिमा एकात्मवाद मात्र होइन नानात्मवाद पनि पाइन्छ । वेदका पंक्ति हामीले पनि पढेका छौं । वेदको धाक हामीलाई लाउनुपर्दैन । सहस्र संवत्सरसाध्य सत्र वेदले विहित छ । मान्छेको आयु छ सय वर्षको यज्ञ भने हजार वर्ष गर भनिन्छ यो सत्र हजार वर्ष लगाएर गर्ने नभई यहाँ सहस्रसंवत्सर पदलाई सहस्र दिवस-परक गरी आचार्यहरूले व्याख्या गरिएको छ मीमांसाशास्त्रमा । त्यसो हुँदा एकात्मवादपरक वाक्यको पनि व्याख्या गर्नुपर्छ । आत्मा प्रतिक्षेत्रभिन्न छ भन्ने हाम्रो सिद्धान्त छ ।

आत्माको परिमाणको बारेमा कसैले अणु माने । कसैले देहपरिमाणको माने, अर्थात् मध्यपरिमाणको माने भने कसैले व्यापक माने । अणुपरिमाण मान्ने माध्वसंप्रदायकाले पादशिरोवेदनाको एककालका हुने अनुभूति, कमलशतपत्र-भेदन झैं क्रैमिकताको शीघ्रातिशयले अवबोधन नभएको सम्म हो भने । देहबाहिर जीवलाई फजूल खेर फाल्ने कल्पना देहपरिमाणवादीलाई सह्य हुँदैन । देहदेखि बाहिर जीवको अस्तित्व मानेमा या नमानेमा फरक आउने कुरो छैन भोगायतन आखिर देह नै हो देहपरिमाणको माने भइहाल्छ । हात्ती भुसुनो हुँदा हात्तीपरिमाणको आत्मा संकोच भएर भुसुनोमा अटाउँछ र भुसुनाकारको आत्मा ह्वेल हुँदा विकसित भएर त्यसको शरीर ढाक्दछ भन्ने जैनको मुख्य यस्तो मत छ ।

तर अणु मान्दा शिरपादवेदनाको युगपत् अनुसन्धान हुने र मध्यमपरिमाण देह बरोबरको मान्दा संकोचविकासशील आत्मा मान्नुपर्ने भई मध्यपरिमाण संकोच विकासशील जीवलाई नित्य मान्नु न्यायसंगत नभएकोले व्यापक जीव मान्ने हाम्रो पक्ष छ । आकाश जस्तो घटबाहिर पोखिएर पानी भर्ने काममा नआए पनि त्यसको व्यापकत्व खेर गयो भन्न सकिन्न त्यस्तै आत्माको विभुत्व मान्नुपर्छ । देहदेखि बाहिर त्यो काम नआएर खेर जान्छ भन्ने नचाहिंदो चिन्ता गर्नुपर्दैन । श्रुतिले पनि आत्मालाई विभु भनेर स्वीकार गरेको छ ।

यसरी आकाश झैं अनवयविद्रव्यत्वहेतुले र विभुत्वकारणबाट पनि

आत्माको नित्यत्व सिद्ध हुन्छ। यसमा "अविनाशी वा अरे अयमात्मा" भन्ने श्रुति पनि हामीलाई आड दिने भएर खडा रहेको छ।

मोक्ष

दर्शनको चरम पुरुषार्थ नै मोक्ष हो। मोक्ष या मुक्तिको वाच्यार्थ हुन्छ छुटकारा पाउनु। जन्म मरणको यो चक्रबाट छुटकारा पाएर रहनुलाई हामी मोक्ष भन्ने परिभाषाले दिएको अर्थ मान्न सक्छौं। तर यसमा विभिन्न दर्शनले आ-आफ्ना प्रतिक्रिया दर्शाएका छन्। कोही दुःखहानि भन्दछन् कोही सुख-प्राप्ति मान्दछन्। यही दुईमा सबैको समन्वय हुन्छ तैपनि यसबारेमा हामी तल केही विभिन्न मत प्रस्तुत गरी मीमांसाको सिद्धान्त देखाउँदछौं।

लोकायतिकले लौकिक सुखदुःखलाई नै स्वर्ग नरक भन्ने संज्ञा दिएको छ। संसारमा दुःखमिश्रित सुख भनी सुख नै छाड्ने भए त्योभन्दा मूर्खता के होला? भूस छ भनेर धान फ्याँक्नु कति मूर्खता र काँडा छ भनी माछा छाड्नु कति बुद्धिको दिवालिया होला। धान कुट, भूस केलाऊ, माछा पकाऊ अनि माछा-भात खाऊ यो हो बुद्धिमानी। दुःख के गर्नु भनी सुख छाडे त बाँच्न पनि पर्दैन तिमीहरूले भूमिको भार भएर। मोक्ष त शरीरपात हुँदा भइहाल्छ। "भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः।" मोक्षका निम्ति विशेष चेष्टा गर्नुपर्दैन बाँच्नका लागि कोशिश गर भन्ने चार्वाकको मत छ। देहव्यतिरिक्त आत्माको अस्तित्व प्रतिपादन गरेपछि स्वतः यिनको मत खण्डन हुन्छ।

बुद्धमार्गी नीलपीतादि विषयको उपधान विलय भएपछि कुनै उपाधि नरहेको बोध सन्तानको स्वरूपले अवस्थान हुनु नै मोक्ष भन्दछन्। यिनीहरू विज्ञप्ति मात्र ता सिद्धिमा रहेका छन्। यिनको दर्शन नबुझी यो कुरा यहाँ स्पष्ट हुँदैन। यिनीहरूको चार भेद छ वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार र माध्यमिकका भेदले। वाह्य जगत् र अन्तरपदार्थ केही छैन शून्यम् शून्यम् भनी माध्यमिक भन्दछन्। योगाचार भने विज्ञान मात्र हो वाह्य जगत् छैन भनी भन्दछन्। सौत्रान्तिक वाह्यार्थानुमेयवादलाई क्षणिक सिद्धान्तका आधारमा स्वीकार गर्छन् र वैभाषिक वाह्यार्थलाई क्षणिक मानी प्रतिपादन गर्दछन्। सबैको आखिरी कुरो हुन्छ निरुपाधिक बोधसन्तानको स्वरूपेण अवस्थान मोक्ष भन्ने।

तर निर्विषय भएको बोध सन्तानको स्वयं अवस्थान हुँदैन । क्षणक्षणमा निरन्तर जन्मने नासिने बोधसन्तानहरूमा कसैलाई पनि मोक्षफलको अनुभव हुनु उपपत्तियुक्त हुँदैन । अनि मुक्ति पुरुषार्थ भनेर यिनीहरूले मान्न पनि भएन । यिनको आत्मा फेरि रूप विज्ञान वेदना संज्ञा संस्कारको पञ्चस्कन्धात्मक मात्रै छ । आलयविज्ञान र प्रवृत्तिविज्ञानको धारावाहिकतामा कुन चाहिं बोधको सन्तानमा मोक्ष सिद्ध गर्नु र ।

देह, ६ इन्द्रिय, ६ विषय, ६ बुद्धि, सुख र दुःखगरी एक्काइस भेदका दुःखको उच्छेदलाई मोक्ष भनेर तार्किकहरू भन्दछन् । दुःखको अत्यन्तापाय पनि सुषुप्ति झैं पुरुषार्थ हुन्छ भन्ने यिनीहरूको सिद्धान्त छ । सुखदुःख दुवै नै विनाश हुने भनेर दुःखलाई झैं सुखलाई पनि हत्या गर्ने यिनको मुक्तिमा पुरुषार्थत्व नै रहँदैन । को बुद्धिमान् मूढ होला आफू बगरको ढुंगो झैं सुख नभोग्ने मोक्षलाई चाहना गर्ला । स्वर्गादिसुख त्यजेर दुःखाभाव मात्र स्वरूपवाला मोक्ष चाहने को होला र । स्वर्गादिसुख त्यजेर पनि मनुष्य त्योभन्दा परम आनन्द भएको क्षयातिशय नभएको सुखरूप मोक्ष चाहन्छ ।

सकलबुद्धचादिविशेषगुण विलय भएपछि आत्माको स्वरूपावस्थानलाई मोक्ष भनी प्रभाकरका अनुयायीहरूले भने । आत्माको विशेष गुण सुख त्यो विलय हुन्छ भनेपछि यिनीहरूको कुरो पनि एक किसिमले तार्किकहरूसँग मिल्नेजुल्ने कुरो भएकोले तिनैको जवाफले यसको प्रत्युत्तर गतार्थ हुन्छ । कुनै पनि सचेतन सुख लोप हुने कुरामा लाग्दैन भन्ने कुरा भनिरहनुपर्दैन ।

जैनहरूले मोक्ष भनेको अलौकिकाकाशमा माथि माथि उड्दै जानुलाई मानेका छन् । माटो लागेको तुम्बा पानीमा डुबी माटो पखालिएर जसरी माथि उत्रन्छ त्यसरी नै कषाय कर्मले भवसागरमा निमग्न जीव, सम्यग् ज्ञान दर्शन र चरित्रबाट ऊर्ध्वगमन गर्छ भन्दछन् । तर ऊर्ध्वगमनलाई पुरुषार्थ मान्ने पक्ष पनि हाम्रो छैन त्यहाँ सुख हुन्छ भनेर यिनीहरूले सिद्ध गर्न सकेका छैनन् ।

प्रकृतिपुरुषको विवेकज्ञानबाट पुरुषको स्वरूपावस्थानलाई मोक्ष भनेर दुःखत्रयाभिघातबाट त्यसलाई हटाउने जिज्ञासा पैदा भई त्यो लौकिक र वैदिक कर्मकलापबाट ऐकान्तिक र आत्यन्तिक दुःख नाश नहुने भएकोले नै

दर्शनको आवश्यकता स्वीकार्ने सांख्य पनि दुःखनाशलाई नै पुरुषार्थ भन्छन् । त्यो पनि अपुरुषार्थ हुन्छ त्यस मुक्तिमा आनन्दानुभव हुँदैन ।

यसबीचमा आत्माको स्वरूप आनन्दमयत्व स्वीकारेर स्वस्वरूपावस्थान मोक्ष मान्ने वेदान्तीको मुक्ति अपुरुषार्थ हुँदैन भनी प्रपञ्चविलयमोक्ष भनेर अद्वैतवादीहरू अघि सरे । तर त्यो पनि संगत हुँदैन । किनभने हामी यो प्रपञ्च विलय हुन्छ भन्ने सिद्धान्त स्वीकार गर्दैनौं । प्रपञ्चलाई मायामय पनि मान्दैनौं । आत्मा र आनन्द परस्परमा भेद हुन् । आत्मा आनन्दस्वरुप नै भने होइन । आनन्दानुभवलाई पुरुषार्थ मानेकोले यो वेदान्तको मतले कुनै नयाँ पुरुषार्थत्व प्राप्त गर्न सक्तैन ।

उसो भए मोक्ष के र त्यसको साधन के ? भन्ने प्रश्न तिमीसँगै सोधौं भनेर भन्ने कुरो उठ्तछ । त्यसको जवाफ हामीसँग तयार छ दुःखको अत्यन्त नाश भएपछि आत्मामा रहेको अघिदेखिको सुखको मनले गरिने भुक्ति नै कुमारिलको मुक्ति हो । यसलाई प्रमाणका लागि यही भावार्थको श्लोक यहाँ उद्धृत गरिन्छ—

दुःखात्यन्तसमुच्छेदे सति प्रागात्मवर्तिनः।
सुखस्य मनसा भुक्तिर्मुक्तिरुक्ता कुमारिलैः ।।

संसारावस्थामा नै आत्मसमवेत यो आनन्द किन अनुभूत हुँदैनन् भन्ने शंकाका हकमा अनुभवको कारण नभएर भन्ने हाम्रो जवाफ छ । देहइन्द्रियादिहरूको आत्यन्तिक परिध्वंसबाट अनुगृहीत मन नै त्यसको अनुभव गर्ने साधन हुन्छ । यसमा श्रुति प्रमाण छ—"आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षेऽभिव्यज्यते" । अर्को यसको उल्टो भाव व्यक्त गर्ने श्रुति पनि त छ नि—"न च अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः" यसले त आनन्दानुभूतिलाई वाधित गर्छ नि भन्दा यो विषय-सम्वन्धी प्रियाप्रियस्पर्शनिवृत्तिमात्रपरक वाक्य हो । नत्र त मुक्ति अपुरुषार्थ हुन जान्छ ।

निषिद्ध काम्यकर्मबाट राम्ररी चित्तशुद्धि भएपछि, नित्य नैमित्तिक प्रायश्चित्त कर्मले पाप नाश भएपछि, सुखदुःखको अनुभूतिबाट प्रारब्धकर्म क्षीण भएपछि, शमदमादि योगांग गरी ब्रह्मचर्यादिले युक्त भएपछि, उपनिषद्ले

देखाएको बाटोबाट आत्ममीमांसा गर्ने भएको मनुष्यलाई नित्य आनन्दप्रकाशिनी मुक्ति प्राप्त हुन्छ। मोक्षसाधनका उपाय यिनै हुन्।

मन

दर्शनको प्रमुख विषय र विज्ञानको पनि प्रधान विषय भएर मन आज विवेच्य भएको छ। मनसँग धेरै खेल्ने र मननिरोधको उपायमा नै लागेका दार्शनिक चाहिं हुन् महर्षि पतञ्जलि। योगको परिभाषा गर्दा उनले भने "योगश्चितवृत्तिनिरोधः"। चित्त र त्यसका वृत्तिका बारेमा मनोविज्ञानले शरीरसँगको सम्बन्धलाई लिएर उपचारको साधनसमेतमा उपयोगमा ल्याए डा. सिग्मन फ्रायडले। पुरानाले भनेको पाइन्छ— "मनो जयति यो जयति ब्रह्माण्डम्" अर्थात् जसले मन जित्दछ त्यसले ब्रह्माण्ड पनि जित्छ।

मनका बारेमा विभिन्न दर्शनले विभिन्न कुरा गरे। त्यो त्यहीबाट दर्शनानुसार अध्येतव्य हुन्छ। तर हामी के भन्दछौं भने इन्द्रिय भएर पनि मन व्यापक द्रव्य हो। इन्द्रिय त यस अर्थमा मान्नुपर्छ कि सुखादिको अपरोक्ष साधन मनअतिरिक्त अर्को छैन त्यसैले सुखादि आन्तरभाव पदार्थ भएकोले त्यसलाई बुझाउने अन्तःकरणको रूपमा इन्द्रियत्वेन मनलाई स्वीकार्नुपर्दछ। यो मन विभुपरिमाण अस्पन्द छ। जुन पदार्थ विभु हुन्छन् ती परिस्पन्दन गर्ने हुँदैनन्। मनलाई विभुत्व सिद्ध गर्दा स्पर्शानर्हद्रव्यत्व, अनारभ्यारम्भकद्रव्यत्व र या ज्ञानासमवायिकारणसंयोगाधारत्व हेतु दिन सकिन्छ उदाहरणमा आत्मालाई प्रस्तुत गर्न पनि पाइन्छ। यसरी आकाश झैं विभुत्व सिद्ध भएमा अस्पन्दात्मकत्व पनि बेग्लै साध्य गर्नुपर्दैन स्वतः सिद्ध हुन्छ।

यसमा "चञ्चलं हि मनः कृष्ण !" भन्ने अर्जुनको प्रश्नमा भगवान् श्रीकृष्णले सही थापेर भन्नुभएको छ– "असंशयं महाबाहो ! मनो दुर्निग्रहं चलम्" भनेर। अणुपरिमाण, चञ्चल मन छ भन्ने हाम्रो आजसम्मको विचार निराधार छैन ठूला-बडाले पनि यो पक्षमा राय व्यक्त गरेका छन्। तिमीले जुन अनुमान गर्ने हेतु प्रस्तुत गर्‍यौ तिनै हेतु हुन् भने त तिम्रा अनुमान धर्मिग्राहकप्रमाणबाधित छन्। विभु मनलाई अनुपहितत्व स्वीकारेमा आकाश झैं इन्द्रियत्वायोगले उपाधि भन्नुपर्छ। त्यहाँको श्रोत्रादिको झैं मनको शरीरको एकदेशोपाधित्व उपपन्न हुँदैन। त्यो अवयव यदि निरोध भएमा मन

निरोध हुन पुग्छ । आँखा चिम्ले देखिँदैन, कान थुने सुनिँदैन त्यस्तै कुनै अवयव निरोध गर्दा मन पनि रोकिन जानुपर्छ भन्ने भनाइको तात्पर्य हो । अब मनलाई सकलशरीरोपाधित्व भएको छ भन्न पनि मिल्दैन । वेदनाविज्ञानको साधन भएको आत्ममनःसंयोग सार्वत्रिक भएमा गोडामा काँडा बिझ्दा भएको वेदनाको सकलशरीरव्यापित्व प्रतीति हुने प्रसंग आइपर्छ । मन अणु भएको पक्षमा तत्तत् देहको अवयवगत आत्मा र मनको संयोगविशेषबाट वेदना तत्तत् अधिकरणमा भएको प्रतीति हुनु उपयुक्त हुन आउँछ । मनोग्राहक भनी मान्नासाथै त्यही प्रमाणले मनलाई अणुत्व पनि ग्रहण गराउँछ । यसैबाट सिद्ध हुन्छ धर्मिग्राहकप्रमाणवाध भनी अणुत्ववादीले मनलाई चञ्चल भन्न समर्थ भएका पनि हुन् ।

यसमा हामी यसो भन्दछौं । अनुपहित मनलाई इन्द्रियत्व नस्वीकार्ने कुरामा हाम्रो पनि मन्जूरीछ सकलशरीरोपाधित्व स्वीकारिएकोले । पैतालाको वेदना तालुसम्म ढाकेर सार्वत्रिकत्व प्रतीति हुने होला भन्ने कुराको हकमा मनको बहि इन्द्रियकै अनुसारले कार्य गर्ने परिपाटी स्वीकारिएको छ । यसै हुँदा जस्तै त्वगिन्द्रयको एकदेशगत स्पर्श सकलशरीरव्यापी भएर प्रतीति हुँदैन । अणु मन मानेमा देहभर चन्दन लगाउँदा भएको सुखको एकै बाजि प्रतीति पनि हुनु नपर्ने हुन्छ । मनलाई व्यापक मान्दा तिमीले जति दोष दिन्छौ मनलाई अणु मान्दा हामी त्यति नै दोष थुपार्न सक्तछौं । मनको अणुत्व महत्त्वमा गुण दोष बरोबर नै छन् । त्यसो हुँदा मनोग्राहक प्रमांणले मनलाई मात्र ग्रहण गर्नु उचित हुन्छ । मनको विभुत्व चाहि प्रमाणान्तरबाट जान्नुपर्छ । त्यो प्रमाण हामीले अनुमानलाई ठम्यायौं, जुन अगाडि प्रस्तुत गरिसकिएको छ ।

संयोग अन्यतर कर्मबाट पैदा हुने नियम छ । दुवै आत्मा र मन विभु भएमा कर्मरहित ती दुई आत्मा र मनको परस्पर संयोग हुन असम्भव भएर आत्ममनको संयोगबाट जन्य ज्ञानको उदय नै नहुने डर छ भनेर भनिएला । तर, त्यसमा दुवै व्यापकद्रव्यको इतरेतर संयोग सजिलैसँग हुने कुरामा हामी आश्वस्त छौं । विभुद्वयको परस्परको संयोग कर्मबाट हुने भनेर हामी कहाँ भन्छौं र त्यो संयोग त अजन्य हुन्छ ।

विभुपदार्थको परस्परसम्बन्ध कहीं पनि फेला नपरेकाले आत्मा र मनको परस्पर सम्बन्धानुमान विशेष विरुद्ध हुन्छ कि भन्ठानेको भए यसमा

हामी तिम्रो संशय हटाइदिन्छौं । विभु भएका दिशा र आकाशको प्राचीन आकाश प्रतीचीन आकाश भन्ने परस्परसम्बन्धको हामीले अनुशीलन गर्दा फेला पारेका छौं । विभु दुई द्रव्य परस्परसंयोगी छन् अनारम्भारम्भक द्रव्यत्व भएर नैरन्तर्य रहेको हुँदा घट झैं भन्ने र आकाश कालसंयोगी छ कालदेखि अतिरिक्त भईकन निरन्तत्व भएकोले घटवत् भन्ने समेत प्रयोग पाइन्छ ।

सुखादि अपरोक्ष साधन भई इन्द्रियत्वले कल्प्यमान द्रव्यादि आकाश आदिमध्ये एक भने भइहाल्यो नि किन द्रव्यान्तर कल्पना गर्ने दुःख उठाउनु भन्ने कुराको हकमा हामी यो स्वीकार्न सक्तैनौं । मन करण भएकोले यसको अर्कै विलक्षणता छ कर्ताहरूभन्दा ! फेरि दिव्य आकाशादि प्रत्यक्ष हुन्छन् । मनलाई तिनै मानेमा मन करण भएकोले तीभन्दा फरक हुन्छ भन्ने मामूली कुरा पनि नबुझेझैं हुनेछ । दशौं मनरूपी द्रव्य मान्नैपर्छ ।

शब्द

आजका वैज्ञानिकले शब्दको बारेमा आफ्नो सिद्धान्त प्रस्तुत गरी यसको जति छानबीन गरेर अनुसन्धानात्मक अध्ययन गरे त्यो आज हामीले रेडियो आदि यन्त्रको सहाराद्वारा अनुभव गरेका छौं । तर, पूर्वाचार्यहरूले यसलाई कति गहिरेर अन्वेषण गरेका थिए । त्यो यहाँ प्रस्तुत गर्दा हामीलाई आफ्ना विद्वान्हरूको धारणा थाहा हुन्छ । दशौं हजार वर्षअघिदेखि यो सनातन धर्मले वेदको आश्रय लिएर आफ्नो आजको रूपमा अस्तित्व जोगाएर बसेको छ । वेदलाई सर्वात्मना सर्वश्रेष्ठत्व प्रतिपादन गर्ने मीमांसाले शब्दको बारेमा विचार गर्दा शब्दलाई द्रव्य मानेको, व्यापक मानेको र नित्य मानेको पाइन्छ । वेद नित्य मानेर शब्द अनित्य मान्नु यिनीहरूको मूलै कुठार हुने सम्भावनाले त्यो खतरासँग लड्न शब्द नित्य मान्ने यिनीहरूले यसबारे धेरै संघर्ष गर्नुपरेको पाइन्छ । शब्दका बारेमा यिनीहरूकै शब्दमा—

श्रोत्रमात्रेन्द्रियग्राह्यः शब्दः शब्दत्वजातिमान् ।
द्रव्यं सर्वगतो नित्यः कुमारिलमते मतः ॥

अर्थात् कर्णेन्द्रियमात्रले ग्रहण गरिने शब्दत्वजातिले युक्त व्यापक, नित्य र द्रव्य, शब्द छ भन्ने कुमारिलको मतमा ठहरिएको छ ।

शब्द श्रोत्रेन्द्रियग्राह्य भन्ने कुरामा कसैको विवाद छैन। जाति निर्णय गर्दा शब्दत्व भनेको जाति हो भन्ने कुरा टुंगिनु छ। अब विवादको विषय हुन्छ शब्द द्रव्य हो कि गुण हो भन्ने बारेमा, नित्य र अनित्यको विषयलाई लिएर र व्यापकत्व र अव्यापकत्वको सम्बन्धमा।

शब्द गुण हो गुण रहने आश्रय चाहिन्छ भनी आकाशलाई मान्ने तार्किकहरूले वेदलाई ईश्वरकृत पनि भनेका छन्। तिनका मतमा शब्द अनित्य र अव्यापक पनि छ तर, प्रत्यक्ष विरोध भएकाले भट्टका अनुयायी यसलाई मान्दैनन्। शब्द निराश्रय भएर नै प्रतीति हुन्छ। गुण भए पो साश्रय भएर प्रतीयमान हुनुपर्दथ्यो त। यसमा अनुमान प्रमाणले पनि हामीलाई साथ दिएको छ। शब्द द्रव्य हो साक्षात् इन्द्रियसाक्षात्कार्यत्व भएकोले घट झैं भन्ने अनुमान पनि गर्न पाइन्छ। के यसको अनाश्रयत्व सिद्धै भइसकेको छ भन्न सकिन्छ र भनिएला तर प्रतीतिविरोध हुँदा त्यो उपशंका काम लाग्दैन। विमत द्रव्य शब्दको आश्रय हुँदैन द्रव्यत्वहेतुले गर्दा सम्प्रतिपन्न द्रव्य झैं भनेर अनुमानद्वारा निराश्रय सिद्ध गर्न सकिन्छ। शब्द द्रव्य होइन श्रोत्रग्राह्य भएकाले शब्दत्व झैं किन भन्न नपाउनु भनेर भनौला, तर यही हेतु र दृष्टान्तले शब्द गुण होइन पनि भन्न सकिन्छ। जस्तै शब्द गुण होइन, श्रोत्रग्राह्यत्व हुँदा शब्दत्व झैं भन्ने अनुमानले गुणत्वलाई हटाउन पनि सकिन्छ। यसरी शब्दलाई द्रव्यत्व सिद्ध गरियो।

शब्दलाई विभुत्व सिद्ध गर्ने हेतु पनि हामीसँग छ। शब्द विभु छ स्पर्श नहुने द्रव्य भएकोले अनारम्भक भएर अनवयव द्रव्य हुँदा आत्मा झैं छ भनी विभुत्वसिद्धि हुन्छ। एउटै गकार सर्वत्र रहेकाले एकै बाजि फेला पार्ने हुँदा महत्त्वसिद्धि हुन्छ। द्रव्यत्व सिद्ध भएको छैन भनेर भन्नुपर्दैन त्यो सिद्ध गरिसकिएको छ।

नैयायिकहरू फेरि शब्द यो यसरी एकै बाजी थाहा भएकोमा व्यक्ति भेदले समर्थन गर्दछन्। व्यक्तिहरूलाई नाशवान् पनि ठान्दछन्। त्यही नै यो गकार भनेको प्रत्यभिज्ञाज्ञान जातिपरक भन्ने कल्पना गर्दछन्।

त्यो ठीक होइन। जुन प्रत्यभिज्ञान बलवान् प्रमाणसँग बाझ्दछ।

व्यक्तिगत एकत्व गर्दा त्यहाँ जातिलाई लिएर एकत्व कल्पना गर्नु युक्त हुन्छ। अन्यथा सर्वत्र जातिरूपले प्रत्यभिज्ञा कल्पना गर्ने भए सोऽयं देवदत्तः यहाँ पनि त्यही दोहरिएला। यहाँ बाधक प्रमाण छैन त्यसो भएकोले व्यक्तिगत एकत्वलाई नै प्रत्यभिज्ञानले समर्थन गरेको भन्नुमा आपत्ति छैन।

शब्द उत्पन्न हुन्छ र विनष्ट पनि हुन्छ भन्ने बोधगम्य व्यवहारले सरासर झूटो हो त भन्ने कुराको हकमा नित्य र विभु भएको आकाशमा पनि यस्तै व्यवहार हुन्छ खाल्डो पार्दा अवकाश भएको र पुर्दा आकाश पुरिएको पनि भनिन्छ। खन्नु र पुर्नुले आकाश उत्पन्न हुने र विनष्ट हुने त होइन नि। त्यहाँ अभिव्यञ्जकको सान्निध्यमा परेर त्यस्तो भान भएको हो।

कण्ठ तालु आदि व्यापार कारण छन् शब्दोत्पत्ति हुँदा भने आकाश झैं अकारण शब्द भन्न कसरी मिल्छ भन्ने शंका तेर्सिन आउँदा त्यसलाई पन्छाएर तालु आदि व्यापार खनन झैं अभिव्यञ्जक मात्र हुन् भन्ने यिनीहरूले भनेका छन्। खन्दा पानी फेला पर्छ, त्यो र माटो मुछेर गाग्रो बनाउनु फरक छ। खन्नु कारण होइन, मूलको पानीको लागि खालि अवरोध हटाउनुसम्म हो। तालु आदि व्यापार अभिव्यञ्जक मात्र हुन् शब्दका लागि भन्ने हो भने शब्द विभु भएकाले अभिव्यक्त वर्ण सबैले फेला पार्नुपर्ने थियो भन्ने उपशंका गर्नुपर्ने ठाउँ पनि छैन। ताल्वादि व्यापारले उत्पन्न ध्वनि र श्रोत्रको संयोगलाई नै अभिव्यञ्जकत्व स्वीकारेको छ। ध्वनि वायुविशेष भएकाले तत्प्रेरक ताल्वादि व्यापार बलको अनुसारले नजीक सुनिने टाढा नसुनिने व्यवस्था बाँध्नुपर्छ। एउटै गकार तीव्र-तीव्रतर मन्द-मन्दतर आदि विरुद्ध धर्मलाई लिन्छन् भने तिनलाई एकै भन्नुभन्दा भिन्नाभिन्नै भन्नु पो उपयुक्त हुने देखिन्छ नि पनि नभन, एउटै मुख विभिन्न थरीको प्रतिस्फलन पर्ने वस्तु जस्तै मणि दर्पण र खुकुरी आदि अभिव्यञ्जकका भेदले भिन्नत्व प्रतीति हुन्छन् त्यस्तै अभिव्यञ्जक ध्वनिको धर्म समारोप गरी वर्ण पनि भिन्न झैं प्रतीति हुनु अस्वाभाविक होइन।

बत्तीमा उठेको ज्वाला प्रतिपल बदलिरहेको हुन्छ तर त्यही ज्वाला हो भन्ने प्रत्यभिज्ञा पनि गरिन्छ। त्यसमा 'साऽयं दीपकलिका' भन्ने प्रत्यय भ्रान्तिमूलक हो भन्ने कुरा निश्चित नै छ। यसबाट प्रत्यभिज्ञा हुँदामा नै नित्य हुन्छ भन्ने धारणा बनाउनु गलत तरीका हो! त्यस्तै वर्णैकत्व प्रत्यभिज्ञान पनि

भ्रान्तिमूलक पो हो कि भन्ने शंका उहाँ उठ्न नसक्ने होइन। तर, ज्वालालाई निहालेर हेर त ज्वालामा तेजकण छुट्टिएर अवयव पुञ्ज रूपमा देखिन्छन्। एउटा सल्केको दियोले अनेकौं बत्ती सल्काउन सकिन्छ। बलेको अघिको दियो निभाएर अर्को वत्ती उद्दीपन गरे पनि त्यो नदेख्नेको निम्ति 'सैवेयं ज्वाला' अर्थात् त्यो यही नै ज्वाला भन्न सकिन्छ। विषयगत सादृश्यादि दोषले त्यहाँ भ्रान्ति-मूलकता फेला पर्दछ। गकारादि प्रत्यभिज्ञानमा त विनाशप्रतिनियत लिंग देख्नाले र विषयदोष कारणदोष दुवैमा एक पनि नदेखिंदा भ्रान्तिमूलकत्व कल्पना गर्नु ठीक हुँदैन। त्यसै हुँदा सवै दुनियाँले एकै वाजि सुनिने यो एउटै नै गकार हुन्छ।

शब्दोत्पत्तिपक्षमा प्रथम शब्द तालु आदि व्यापारबाट उत्पन्न हुने, त्यसपछिका शब्दहरू शब्दबाट उत्पाद्य मान्नुपर्ने, उपान्त्य शब्दलाई कार्यविनाशित्व भन्नुपर्ने र अन्त्य शब्द कारणविनाशी छ भन्ने कल्पना गर्नुपर्ने धेरै थरीका कल्पनाले जटिल भएको देखिन्छ। नित्यत्व पक्षमा यी अनन्तकल्पना पर्दैनन्। त्यसैले शब्द द्रव्य नित्य र विभु छ भन्ने पक्ष नै संगत छ।

वाचक र अवाचक भेदले शब्द दुई थरीका छन्। अवाचक शब्द भेरीप्रहरणादिजन्य ध्वनिबाट व्यंग्य छ। वाचक शब्द चाहिं तात्वादि व्यापारजन्य ध्वनि व्यंग्य वर्णात्मक हुन्छ।

वर्णात्मक शब्दहरू सम्भूयैकार्थवाची भएर समाहार हुँदा पद बन्दछन् पदसमूह मिलेर वाक्य बन्दछन् भन्ने आचार्य कुमारिलको मत छ। वैयाकरणहरू स्फोटवाद मान्दछन् वर्णस्फोट, पदस्फोट, वाक्यस्फोट गरेर यिनीहरूले अर्थवोध हुन्छ भन्दछन्। उत्तीर्ण वर्ण नै पद बन्छन् भन्ने के प्रमाण छ र एक पद भन्ने प्रत्यक्ष अनुभव नै यसको बाधक हुन्छ। वर्णविषयक पद भए अनेकत्व हुने हुँदा त्यसदेखि अतिरिक्त पद एक मानिएकोले वर्णबाट पद बनेको भन्न सकिन्न कि भन्ने कुरो झिकेकोमा जस्तै अनेकपदबाट बनेको वाक्य एकवाक्यार्थलाई वोधक हुँदा एक वुद्धिविषयक हुन्छ त्यस्तै अनेक वर्णले तयार भएको पदबाट पनि एक वुद्धिविषयकत्व हुनु उपपत्तियुक्त नै ठहरिन्छ। वाक्यमा वाक्यस्फोट पदमा पदस्फोट झैं मान्नुपर्छ भनी भन्दा नचाहिने कुरामा कल्पना नै गरेर कुरो लम्ब्याउनु युक्तिसंगत हुँदैन। एकत्वबुद्धिका लागि स्फोट मान्नुपर्दैन। वर्ण-व्यत्यय गर्दा त्यसो भए अर्थ फुट्नुपर्ने त भनी कुचोद्य गर्छौं भने त्यो स्फोटवादी-

लाई पनि नपर्ने आपत् कहाँ हो र । त्यसो हुँदा कुरा ढिक्कोसँग फुटाउन स्फोटको कल्पना गर्नु फजूल देखिन्छ ।

पदको पदार्थसँग प्रत्याय्यप्रत्यायक लक्षण अर्थात् अर्थलाई बुझाउने बोध्यबोधक भाव सम्बन्ध पनि नित्य नै छ । पद र पदार्थको सम्बन्ध सांकेतिक मानी यो संकेत गर्ने ईश्वर हुन् भनी नचाहिंदो कुरा गर्ने तार्किकहरूको मत ईश्वरै खण्डन गरेपछि, "नरहे बाँस नबजे बाँसुरी" भनेझैं शब्दको सांकेतिक सम्बन्ध स्वत: खारेज हुन्छ ।

गवादि पदबाट गवादि जाति बुझिन्छ । 'गाई लेरा' भन्ने वाक्यमा जातिलाई ल्याउन लैजान नसकिने हुँदा अर्थात् जातिसँग क्रियाको अन्वय हुन नसक्ने हुँदा त्यहाँ लक्षणा गरिन्छ । हाम्रो जाति नित्य छ । जातिविषयक विचार यसपछि लगत्तै गरिने भएको छ ।

वास्तवमा मीमांसाले कसरी शब्दलाई अनित्य भनोस् त ? जसले वेदको भरमा ईश्वर खारेज गऱ्यो । वेद शब्दात्मक छ । शब्द अनित्य मानी शब्दात्मक वेदलाई नित्य मान्नु उपहास हुने कुरो हो ।

यसरी एघार किसिमका द्रव्यको वर्णन गरियो ।

जाति

जातिवाद आज संप्रदायवादी भनेर अपमानित भएको छ । तर, संप्रदाय नै नभएको वादलाई पुरानाहरूले जरो नभएको भनिन्छ । टुप्पोमा पलाएको वादको त्यति महत्त्व पनि गरिन्न । जातिवाद र रंग-भेदनीतिले कालामाथि गोराहरूले गरेको अमानवीय कृत्यवाट र जातपातको सामाजिक बिग्रेको व्यवस्थाबाट भएको निम्नवर्गको शोषण देखेर जातिवादसँग आजको जनता वाक्क भएको छ ।

जाति मान्नेहरू र जातभात नमान्नेहरूले गरेको शोषण करीब उस्तै जस्तो लाग्दछ । समाजमा सबै एकै किसिमको रूप रहँदैन । तर यसको मूल फेला पार्दा आर्थिक रूप नै प्रमुख भएको देखिएको छ । यहाँ अघि-अघि राज-

दूतावासमा याचक काम गर्ने च्यामे कसाइहरू गोरा साहेबले छोएको खाँदैनथे। तर, गौरांग प्रभु झैं सम्मानित थिए भने तिनीहरूले छोएको नखानेहरूले भरेङ उक्लन पाउँदैनथे। जातीय वृथाभिमान गर्ने ब्राह्मणहरू महानसाचार्य र मृतकदाहकमा विशेषता पाउँथे खालि। यो सामाजिक अध्ययन गर्ने हो भने पूर्व ४ नम्बरमा बस्ने भट्टराई पनि त्यसै गरी भारी बोक्छ जसरी त्यहाँको राई भारी बोक्छ। यो कुरा नबुझेर जातिवादको खालि घृणा गर्नु आफ्नो अनभिज्ञता जाहेर गर्नु हो। जसरी ब्राह्मणले शोषण गरे भनिन्छ त्योभन्दा कम बौद्धले विहारमा बसी शोषण गरेनन्। त्यस्तै पोपले जति धर्मका नामबाट जनतालाई पददलित गरे मुल्लाले पनि त्योभन्दा कम शोषण गरेनन्। जातपात नमान्नेहरू झन् वढी शोषक देखिन्छन् इतिहासको अन्वेषण गरेर हेर्दा।

अब यस आर्थिक युगमा आर्थिक विषमता र पूँजी नै यसको मूल कारण रहेछ भन्ने एक किसिमले टुंगोमा पुगिसकिएको भन्ठानिएको छ। जाति मान्दैमा आस्तिक र जाति नमान्दैमा नास्तिक हुने पनि होइन। जाति मान्ने हिन्दू सनातन धर्मले अद्वैत वेदान्तलाई दर्शनको शिरोमणि ठान्दछ। तर अद्वैत शांकरदर्शन जाति मान्दैन। यहाँ जाति नमान्ने बौद्धहरूले च्यामे पोडेलाई गुभाजूभन्दा ज्यादै निम्न वर्गको मानी छोइछिटो हाल्ने गर्दथे।

अब मुलुकी ऐनले जातभात रोटीबेटी सरोबर गरी यो परस्परको भेद मेटाउने भएको छ। जातीय भेद हटेर पनि आर्थिक विषमता रहेमा त भेदभाव निर्मूल हुँदैन। असाम्यत्व चाहिं सृष्टिको विचित्रताको अपरिहार्यता भएझैं देखिन्छ।

यस परिप्रेक्ष्यमा अब यहाँ जातिको दार्शनिक विचार गर्दा हामीले दुवैको गम्भीर रूपमा विश्लेषण गर्नुपर्छ। अवयवी मान्ने तार्किकहरू जातिवादी छन्। क्षणिक र अवयववादी बौद्धहरू भने जातिवाद खण्डन गर्दछन्।

बौद्धहरू जाति मान्दैनन् र भन्दछन् जातिलाई सर्वगत मान्ने कि व्यक्तिगत मान्ने? सर्वत्र उपलब्ध नहुने हुँदा जाति सर्वगत छ भन्न मिल्दैन। व्यक्तिगत पनि कसरी भन्नु? तत्कालमा उत्पन्न व्यक्तिको व्यक्त्यन्तरवर्ति जातिसँग अन्वय हुन सक्तैन। व्यक्ति उत्पन्न हुँदासाथ त्यसमा रहने जाति पनि

उत्पन्न भयो भन्नुपर्ला। तर, जातिवादीले जातिलाई नित्यत्व स्वीकारेको छ। अर्को व्यक्तिबाट आएर सम्बद्ध हुन्छ भनौं भने जातिलाई निष्क्रिय मानेको छ। फेरि त्यहाँ छोडेर यहाँ आउँदा त्यहाँ फेला पर्नु पनि हुँदैन। एक अंशले आएर पो सम्बन्ध हुन्छ सर्वात्मना हुने हो र भनौं निरंशत्व भनी जातिलाई मानेको छ। जाति के व्यक्ति नासिंदा व्यक्तिसँगै नासिन्छ कि त्यही रहन्छ अथवा व्यक्त्यन्तरमा जान्छ? नासिन्छ जाति भन्न सुहाउँदैन नित्यत्व स्वीकारेकोले। त्यही रहिरहन्छ भनौं व्यक्ति खतम हुँदा त्यहाँ फेला पर्दैन। अर्को व्यक्तिमा गएर बस्छ भन्न पनि सकिन्न निष्क्रियत्व हुँदा फेरि जुन व्यक्ति त्यो गएर बस्ला त्यहाँ जाति डबलिने भयो। यसरी जातिवादमा आउँछ जाति भन्न पनि भएन। त्यहाँ थियो भन्न पनि सकिएन। अंशवाला पनि भन्न मिलेन। पहिलो आधार छाडेर जान्छ भन्न पनि हुँदैन। यसरी जातिवादीलाई पर्नु फसाद पर्छ। यही आशयको श्लोक यहाँ दिइन्छ जातिवाद खण्डन गर्दा पूर्वाचार्यले भनेको—

नायाति न च तत्रासीदस्ति पश्चान्न चांशवत्।
जहाति पूर्वं नाधारमहो व्यसनसन्ततिः॥

यसबारेमा हामी माथिको कुरा खण्डन गरेर आफ्नो वक्तव्य प्रस्तुत गर्दछौं। मीमांसा जातिवादी छ। त्यसमा कुमारिलको जाति निम्न-कारिकाले देखाएको अनुरूप छ।

जातिर्व्यक्तिगता नित्या प्रत्यक्षज्ञानगोचरा।
भिन्नाभिन्ना च सा व्यक्तेः कुमारिलमते मता॥

अर्थ— जाति व्यक्तिगत छ, नित्य छ, प्रत्यक्ष हुन्छ, र त्यो व्यक्तिदेखि भिन्न र अभिन्न दुवै हुन्छ भन्ने कुमारिलको मतमा मानिएको कुरो हो।

तिमीले सोध्यौ, सामान्य सर्वगत हो कि? व्यक्तिगत भनेर हामी दुवै पक्षलाई मान्दछौं। सर्वगतत्व भएमा पनि व्यक्तिगतको अपृथक् साध्यत्व रहेको छ। सर्वगत भए सर्वत्र उपलब्धिप्रसंग भनेर भन्ठानेका होला तर हामीले व्यक्तिद्वारा व्यञ्जक हुने स्वीकारेकाले सर्वगत भए पनि सबैतिर फेला नपरेको हो। अभिव्यञ्जक नभई अभिव्यञ्ज्य उपलब्ध हुँदैन कहीं

पनि भन्ने कुरो त सर्वसाधारणले पनि बुझेकै छन्। व्यक्तिगत भएमा तत्काल उत्पन्न र विनष्ट व्यक्तिको जातिसँग अन्वय र वियोग अनुपपत्ति होला। व्यक्तिको उत्पत्ति र विनाशका कारणहरूले नै व्यक्तिको जातिसँग अन्वय र वियोग हुन सक्तछन्। अन्यत्रमा रहेको कुरा अन्यत्र जोडिंदा गतिपूर्वक हुनुपर्छ भन्ने नियाँ चाहिं पृथक् सिद्ध वस्तुविषयक हो। हाम्रो जाति र जातिमान् भने तादात्म्य सम्बन्धले सम्बद्ध भएको हुँदा एकातिरबाट हिंडेर अर्कातिर जानुपर्ने कुनै पृथक् सिद्ध वस्तुमा लाग्ने नियम लाग्दैन। जुन कुनै साधर्म्यले अन्य धर्मको आरोप गर्ने गरे त विश्वका सबै कुरामा सांकर्य हुने सम्भावना रहन्छ। त्यसै हुँदा आउने जाने कुरा गर्न जातिवादमा मिल्दैन।

गाई जातिमा एकाकार भान हुने भैंसीहरूदेखि अलग्गिएको प्रत्यक्ष प्रमाणले नै निष्पन्न भएको सामान्य (जाति)— लाई नचाहेर पनि बौद्धले स्वीकार्नुपर्छ। गधा मलेर गाई हुँदैन। गाई यहाँ देखेपछि त्यही जातिलाई लिएर हामी अमेरिकामा गाई देख्ता पनि सामान्यको बदौलतले हामी यी गाई हुन् भनी ठम्याउँदछौं। यो के हो हैं भनेर सोध्नुपर्दैन। यसरी दुनियाँमा चलेको व्यवहार देख्ता देख्तै बौद्धले जाति नमाने भनेर हुन्छ र। यो ज्ञानलाई उनीहरू अगोनिवृत्ति मात्र विषय हो भनी अपोहवाद मान्दछन्। निषेधमुखी प्रवृत्तिलाई अपोहवाद भनिन्छ। यो गाई हो नभनेर यो अगोको निवृत्ति हो भन्नु अपोहवादको स्वरूप हो। तर, विधिमुखले हुने यो गाई भन्ने ज्ञानलाई यो अगाई होइन भनी निषेधमुखले अंगीकार गर्नु उपपत्तियुक्त कुरो होइन अपोहवादीको। निषेध दुईबाजि गरेपछि विधिमुख नै हुन्छ जा भन्नु र नजा भनेको होइन भन्नु एकै अर्थ हुन्छ। यदि यस कुरोमा असहमत नभएमा अगोनिवृत्ति भन्नु गोत्व भन्नु सरह नै हुन जान्छ। शब्दान्तरले भंग्यन्तरले जाति स्वीकारेकै ठहरिन्छ। हाम्रा अपोहवादी बौद्धहरूले पनि। अवयववादको भरमा परी वृक्षमा वनवुद्धि झैं व्यक्तिमा जातिवुद्धि पनि भएको भन्ने हो भने पनि वन र वृक्षमा पार्थक्य भएको थाहा हुन्छ। यो वनमा सिसौको र सालको रूख छ भन्ने ज्ञान भई बाधक ज्ञान भएको देखिंदैन।

जाति, व्यक्तिभन्दा अत्यन्त अभिन्न छ कि भिन्न छ भन्ने शंका गरिन्छ। अत्यन्त अभिन्न छ भने व्यक्तिभन्दा व्यतिरेकले जातिको अस्तित्व रहने भएन। भिन्न छ भने गोले नै गोत्वजाति सामान्यलाई अभिव्यञ्जकत्व प्रदान

गर्छ अश्वलाई होइन भन्ने विभाग नरहन जाने हुन्छ । त्यसैले दुवै पक्षमा कुरा मिल्दैन भन्नुपर्छ भन्ने कुराको हामी समाधान गर्छौं । कस्तो नबुझेको प्रश्नकर्ताले हाम्रो कुरा हामी मीमांसकहरूले जाति र जातिमान् (व्यक्ति)– को भेद तथा अभेदको समुच्चयलाई अंगीकार गरेकोले दुवै अघि दिएका दोष लाग्दैनन् । आगोपानी झैं अत्यन्त विरुद्ध भएका भेद र अभेद कसरी एकत्र समुच्चय हुन्छन् भन्ने शंका गर्नुपर्दैन । दर्शनको बलबाट सिद्ध भएको कुरोलाई नमान्नु कसरी र ।

यो गाई, भन्दा यहाँ रहेको यो भन्ने शब्दले व्यक्ति भनिन्छ र गो शब्दले जाति बुझाइन्छ । यदि जाति र जातिमान् अत्यन्त भिन्न भएका भए यो र गोत्व भनी घटपट झैं प्रतीति बेग्लै गाँथिएको हुनुपर्दथ्यो । अत्यन्त अभिन्न भएको भए पनि पर्यायवाची भएर इदं पद र गो पद आउनुपर्दथ्यो हस्त र कर शब्द झैं । यता पर्याय पनि होइन सामानाधिकरण्य पनि देखिन्छ भने अनि आखिरमा आएर जाति र व्यक्तिको भेदाभेद समुच्चय बाहेक अरू के भनेर यो व्यवस्था कायम गर्नु र । त्यसैले भेदाभेद समुच्चय जाति र जातिमान्को हामीले स्वीकारेको हो ।

यहाँ प्रभाकरका अनुयायीहरू समवायबाटै सामानाधिकरण्य हुन्छ भन्दछन् तर हामी समवायलाई नै मान्दैनौं अनि त्यसबाट हुने सामानाधिकरण्य भन्ने कल्पनै भएन । प्रसंग परिआउँदा समवायको निराकरणको विशद युक्ति प्रस्तुत गरौंला ।

जाति त सिद्ध हुन्छ तर, त्यसलाई बुझाउने पूर्वाकारको अवमर्श नियत हुनुपर्छ । जस्तै गोत्व बुझाउँदा पहिलो गाईको आकारको विमर्श नियत छ गाई चारखुट्टे जनावर भएर सास्ना र लामो पुच्छर भएकी पालतू पशु हुन् भन्ने नियत गाईको आकारले गाईको स्वरूपको खाका खिचेको हुन्छ अगाडि र गोत्व गाईमात्रमा रहने सामान्य (जाति) सिद्ध हुन्छ । तर सत् पदार्थमा रहने सत्त्व भो, शब्दहरूमा रहने शब्दत्व भो र बाहुनहरूमा रहने ब्राह्मणत्वमा त्यस्तो पूर्वाकारावमर्श नियत नभएकोले सत्त्व, शब्दत्व र ब्राह्मणत्व भन्ने कुराको अभाव गुरुमतले मानेको छ ।

त्यो ठीक होइन। पूर्वाकारावमर्श तिनीहरूमा पनि विद्यमान छ। पूर्वाकारावमर्शको पहिले परिभाषा गरौं। पूर्वानुभूत सबै आकारहरूको अवमर्शलाई मान्ने कि कतिपय कुरा मात्र स्वीकार गर्ने ? सबैका सबै मान्ने भए माली गाईमा फेला परेको कुरो सबै तारे गाईमा फेला पर्दैन। कुनै गाईको निधारमा सेतो टीको झैं सेतो रौं छ भने कुनैको टाटेपाटे सेतो कालो रौं छ। हू-बहू दुवैमा एकरूपता छैन त्यहाँ। त्यसो हुँदा कतिपय अंशको अवमर्श हुन्छ भन्ने दोस्रो पक्ष लिनु उपयुक्त हुन्छ। त्यसो गरेमा सत्त्व, शब्दत्व र ब्राह्मणत्व आदिमा पनि पूर्वानुभूत सत्त्व, शब्दत्व र ब्राह्मणत्वादि आकार अनुभूयमान हुन्छन्। पृथिवी, जल आदि द्रव्यमा, गोत्वादि जातिमा, रूपरस आदि गुणमा गमनादि कर्ममा सत् सत् भन्ने प्रतीतिशब्दको प्रयोग देखिनाले द्रव्यादि चतुष्टय-वर्ती सत्त्व नामक महासत्ता स्वीकार्नुपर्छ।

गोत्व भनेको सामान्य भएको समान्यमाथि अर्को सामान्य मानेमा अनवस्था दोष पर्दछ र द्रव्य गुण कर्म मात्र न्यायवैशेषिकले जाति मानेका छन्। तर, गोत्वमाथि अर्को गोत्वान्तर आश्रय गरेको भए अनवस्था हुँदो हो हामीले त्यसो नमानी सत्त्वको मात्र आश्रयण गर्दा कुनै अनवस्था पर्ने कुरो छैन। गोत्वमा पनि सत् सत् यस्तो शब्द प्रयोग र ज्ञान द्रव्यमा झैं फरक नभई रहँदा तद्गत सत्ता स्वीकार नगरेर कुरो मिल्दैन।

नसुनिएका शब्द झटपट सुनिंदा "शब्दोऽयं शब्दोऽयम्" यस्तो अनुगताकार बुद्धि देखिएकोले शब्दत्व पनि मान्नुपर्छ।

यसै गरी "ब्राह्मणोऽयम्" शब्द प्रयोग र प्रत्ययको दर्शनले ब्राह्मणत्व पनि सिद्ध गर्नुपर्दछ। जुन फेरि आमा-बाबुमा रहेको ब्राह्मण शब्द प्रयोग छोरामा तत्प्रयोग निमित्त भएको भनिन्छ, त्यो ठीक होइन। एकत्र भएको प्रयोग अन्यत्र प्रयोग निमित्त हुँदैन। यदि यसै हो भने बाबुलाई रामप्रसाद भनिएको छ भने छोरो पनि रामप्रसाद हुन जाला। त्यसो हुँदा धेरै ब्राह्मण कुलको एक वर्गीकरण गर्न ब्राह्मणत्व जातिविना सकिन्न। ब्राह्मणत्व नबिग्रेको, आमा-बाबु ब्राह्मण भई त्यताबाट जन्मेको इत्यादि कुरा देखेर जुन ब्राह्मणत्व जाति ग्रहण हुन्छ त्यो चक्षुद्वारा नै स्पष्ट हुने हुँदा त्यसको ग्राहक चक्षु नै भएकोले ब्राह्मणत्व अप्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने शंका गर्नुपर्दैन।

यसरी द्रव्यत्व गुणत्व सत्त्वादिहरू सामान्यान्तर छन् र प्रभाकरले मानेका उपाधि खण्डन गरी निरुपाधिकत्व समर्थन गरेर ती समर्थित भएका माने हुन्छ। यसरी जाति सिद्ध गरिन्छ।

गुण

कर्मदेखि बेग्लै भएर अवान्तर जातिवाला उपादानत्वरहित हुनेलाई गुण भनेर मानिन्छ।

त्यो गुण– रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संस्कार, ध्वनि, प्राकट्य र शक्तिका भेदले चौबीस छन्।

चक्षु इन्द्रियले मात्र ग्रहण गरिने पृथिवी, जल, तेज र तममा रहने विशेष गुणलाई रूप भनिन्छ। त्यो रूप शुक्ल, कृष्ण, पीत, रक्त, श्यामका भेदले पाँच किसिमका छन्। यिनका अवान्तरभेद भने असंख्य छन्।

रस रसनेन्द्रियले ग्राह्य छ र पृथिवी र जलमा मात्र रहने विशेष गुण हो। मधुर, तिक्त, अम्ल, कषाय, कटु र लवणका भेदले ६ प्रकारको रस हुन्छ। यिनको पनि अवान्तर भेदले धेरै थरीका रस हुन्छन्।

गन्ध घ्राणेन्द्रियग्राह्य छ। त्यो पृथिवीमा मात्र रहन्छ। सुगन्ध, दुर्गन्ध र साधारण गन्धका भेदले तीन किसिमका छन्। जलादिमा गन्ध भान हुनु पृथिवीको सम्बन्धबाटै भएको भन्ठान्नुपर्छ।

त्वगिन्द्रिय मात्रले ग्रहण गरिने गुणलाई स्पर्श भनिन्छ। त्यो पृथिवी, जल, तेज र वायुमा रहने विशेष गुण हो। शीत, उष्ण र अनुष्णाशीतका भेदले तीन किसिमका छन्।

संख्या एकत्वादि व्यवहारको कारणलाई भनिन्छ। सबै द्रव्यमा रहने त्यो सामान्य गुण हो। एकदेखि परार्ध पर्यन्त संख्या रहन्छ।

मानव्यवहारकारण सर्वद्रव्यगत परिमाण सामान्य गुण हो। अणु महान् दीर्घादि भेदले भिन्नाभिन्नै हुन्छ। अणुत्व परमाणुमा र महत् परिमाण आकाशादिमा छ। अन्यत्र भने सापेक्षिक लामो, छोटो, सानो, ठूलो परिमाण रहन्छ।

भेदव्यवहार गराउने, सबै द्रव्यमा रहेको पृथक्त्वलाई सामान्य गुण मानिएको छ। यसमा प्रभाकर, परमाणु आदि नित्यद्रव्यमा व्यावर्तक धर्म जुन छ त्यो पृथक्त्व हो। कार्यद्रव्यमा पृथक्त्वलाई मान्नुपर्दैन भनेर भन्दछन्। तर यो कुरा ठीक होइन, किनभने कार्यद्रव्यमा पनि भेदज्ञान अवश्य नै मान्नुपर्छ। पदार्थहरूको स्वरूप नै भेद हो। त्यो कार्यद्रव्यहरूमा प्रत्यक्षगम्य छ। त्यसो हुँदा त्यहाँ व्यावर्तक धर्मको कल्पना गर्नुपर्ने आवश्यकता नै पर्दैन भन्ने गुरुमतानुयायी-हरूको भनाइ हो। अदृष्ट स्वलक्षणमा त स्वरूपदर्शनको अभाव हुँदा त्यहाँ भने व्यावतर्क धर्म मान्नुपर्छ भनेर भनेको हो। आतममा प्रत्यक्ष भए पनि व्यापक भएकोले त्यहाँ पनि पृथक्त्व स्वीकार्नुपर्दछ। अर्थात् परमाणु र परममहत्को भेदमा पृथक्त्व मान्ने। अन्यत्र पदार्थमा भने स्वरूपभेद भिन्न हुँदा पृथक्त्व नमाने पनि हुन्छ भन्ने गुरुको तात्पर्य हो। तर, यो कुरा आचार्य भट्ट मान्दैनन्। स्वरूप भेद पक्ष भट्टको मतमा स्वीकार्य छैन। पदार्थहरूको स्वरूपकै भेदत्व भएमा घटको भेद भन्ने सम्बन्धित्वले र घटभन्दा पट भिन्न यस्तो विशेषणत्वले हुने भेद प्रतीति निराधार हुनेछ। घट भेद र पट पर्याय हुन जाने छन्। त्यसो हुँदा पृथक्त्व सर्वद्रव्यगत सामान्य गुण मान्नुपर्छ।

"नेह नानास्ति किंचन" भन्ने वचनका भरमा वेदान्तीहरू पृथक्त्वलाई स्वीकार गर्दैनन्। स्तम्भभन्दा घट भिन्न छ भन्नुपर्दा घटभेद जान्नुअघि स्तम्भभेद थाहा पाउनुपर्छ, स्तम्भभेदको ज्ञान हुनुअघि तत्पूर्वभावी घटभेद ज्ञान हुनु आवश्यक हुन आउँछ। यसरी भेदप्रतिपत्ति परस्पर निवन्धन हुँदा कुनै हालतमा पनि प्रमाणित हुनसक्तैन भन्ने वेदान्तीको विचार छ।

यो कुरा अलि युक्तिसंगत भन्न सकिन्न। आगो, पानी इत्यादिको परस्परभेद कहीं पनि प्रतीयमान नभए निषेध हुने कुरै हुँदैन। घट कहीं पनि कहिले पनि थाहा नभएकालाई यस भूतलमा घट छैन भनेर भन्ने मुख फुक्नै सक्तैन। यदि ज्ञान छ भने वलवान् प्रत्यक्षले वाधित विषयत्व हुँदा भेद

हटाउने तिम्रा अनुमान र अर्थापत्ति वेकार हुन्छन् ।

भेदज्ञानलाई परस्पर आश्रय हुनुपर्ने दोष आइपर्छ पनि भन्नु ठीक छैन। सप्रतियोगित्वले भेदको ज्ञान हुन्छ यस्तो नियमलाई सविकल्पप्रयुक्त व्याप्तिबाट बल मिलेको छ। सविकल्पमा हुन्छ भने निर्विकल्पकमा पनि त्यही नियमले अनुमान गरौंला भन्ने कुराको हकमा हामी यसलाई खण्डन गर्दछौं। जेनतेन साधर्म्य लिएर अन्यत्र अन्य धर्मको आरोप गरेर सविकल्पक प्रत्यक्षको निर्विकल्पक पूर्वकत्व नियमदर्शनबाट प्रत्यक्षत्व हेतुले निर्विकल्पको पनि निर्विकल्पान्तर पूर्वत्व अनुमान प्रसंग आइपर्छ। त्यसो हुँदा निर्विकल्पक ज्ञानबाट एकै बाजि भान भएका स्तम्भ र घटभेट सविकल्पक ज्ञानबाट विशेषण– विशेष्यभाव र प्रतियोगित्वले पनि प्रतीति हुनामा कुनै आपत्ति छैन। त्यसैले पृथक्त्व मान्नैपर्छ।

संयोग, सर्वद्रव्यवर्ती सामान्य गुण मानिन्छ। संयोग नित्य र अनित्यको भेदले दुई थरीका छन्। नित्य विभु आकाश कालादिको परस्पर संयोग नित्य भनिन्छ। अनित्य संयोग अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज, र संयोगजका भेदले तीन किसिमका छन्। एउटाको कर्मबाट मात्र हुने संयोजनालाई अन्यतरकर्मज भनिन्छ जस्तै वृक्ष उभिइरहेको छ उसमा कुनै संयोगात्मक कर्म छैन तर त्यहाँ उडेर आएर पक्षी बस्दछन्। पक्षीको कर्मले खडा रहेको ठुटोसँग जुन संयोग हुन्छ त्यस किसिमको संयोग नै अन्यतरकर्मज संयोग भनिन्छ। भेंडा जुध्दा दुवै पछिपछि सर्दै ठचाक्क जुन लड्ने गर्दछन्, पहलमानहरू दुवै अखडामा जुन परस्पर दाउपेच लगाई कुस्ती खेल्छन् त्यस्तालाई दुवैको क्रियाबाट भएको संयोग अर्थात् उभयकर्मज संयोग भन्नुपर्छ। हातले कलम समातेपछि शरीरसँग पनि कलमको जुन संयोग हुन्छ त्यस खालको संयोग संयोगज संयोग भनेर मानिएको छ।

विभाग अव्यापक द्रव्य मात्रमा रहने विशेष गुण हो। यो पनि अन्यतरकर्मज विभाग, उभयकर्मज विभाग र विभागज विभागका प्रकारले तीन थरीका छन्। रूखमा बसेको चरो उडेर जाँदा रूख र चरोको विभाग अन्यतरकर्मज विभाग हुन्छ। भेंडा जुधेर छुट्टिंदा उभयकर्मज विभाग हुन्छ। हातले कलम छाडेपछि शरीरसँग पनि कलमको विभाग हुन्छ यो चाहिं

विभागज विभाग भन्नुपर्छ ।

परत्व र अपरत्व दिशा र कालमा रहने विशेष गुण हुन् । टाढामा रहेको कुरोमा प्रतीयमान परत्व र नजीक रहेकोमा प्रतीयमान अपरत्व दिक्कृत भनिन्छ । जेठोमा रहेको परत्व र कान्छोमा रहेको अपरत्व कालकृत भनिन्छ ।

गुरुत्व पतनासमवायिकारण पृथिवीजलमात्रवृत्ति विशेष गुण हो ।

द्रव्यत्व पृथिवी जल र तेजमा रहन्छ कहीं स्वाभाविक हुन्छ जस्तो जलमा । घिउ, लाहा र सुवर्णमा भने रहने द्रव्यत्व नैमित्तिक भन्नुपर्छ ।

स्नेह जलमात्रमा रहने स्निग्धत्वादि बुद्धि विषय भएको विशेष गुण हो ।

बुद्धि, सुख, दु:ख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न आत्माका विशेष गुण हुन् । बुद्धि बाहेक सुखादि पाँच चाहिं मानसप्रत्यक्षबाट थाहा पाइन्छन् । बुद्धिलाई कुमारिल मतानुयायीहरू अर्थप्रकाशक भन्ने प्राकटच अन्यथानुपत्तिजन्य अर्थापत्तिगम्य छ भनेर मान्दछन् ।

बुद्धिलाई स्वयंप्रकाश भनेर गुरुले मानेका छन् उनको तात्पर्य के भने जस्तो प्रदीपलाई आफ्नो व्यवहाररूप कार्य गर्न अर्को बत्तीको दरकार पर्दैन त्यस्तै ज्ञानलाई पनि आफैले गर्नुपर्ने कामकाज चलाउन अर्को ज्ञानान्तरको आवश्यकता पर्दैन । बुद्धिलाई बुद्ध्यन्तरको अपेक्षा छैन भन्दछन् ।

तर, त्यो ठीक होइन । अर्थान्तरको अनुमापक लिंगान्तरले थाहा पाइने लिंगमा व्यभिचार खान्छ । त्यहाँ त परप्रकाशक लिंग स्वप्रकाशकका लागि लिंगान्तरको अपेक्षा गरेको देखिन्छ ।

विज्ञान पनि ज्ञेय नै मानेमा घटादि झैं जड होलान् भनौं भने पनि स्वप्रकाशत्व पक्षमा पनि अर्कालाई भएको ज्ञान त चेष्टालिंगक अनुमानबाटै बुझ्नुपर्छ । अर्थात् मैले भनेको कुरो यसले बुझ्यो बुझेन भनेर उसको आकृति

हेरेरै नै ठम्याउनुपर्छ । त्यस परिस्थितिमा त जडत्व हुन जाने नै भयो । बुद्धिको कर्मले मात्र ज्ञानको जडत्व सिद्धि गरिनु हुँदैन जसको अधीनमा व्यवहारानुगुणत्व छ त्यो अजड जसको कोहो अधीन छैन त्यो जड भनेर विभाग गर्नुपर्छ ।

अब अनुमानद्वारा आफ्नो पक्षको समर्थन यसरी गरिन्छ– संवेदन स्वप्रकाश हुँदैन वस्तु भएकोले घट झैं । सन्दिग्ध व्यवहार स्वविषय संवेदन निबन्धन छ व्यवहारत्व भएकोले संप्रतिपन्न व्यवहार झैं । संवेदन व्यवहार संवेदन संवेदन निबन्धन हुन्छ संवेदन व्यवहारत्व भएकोले परगत संवेदन व्यवहार झैं । यसरी मानमेयोदयमा अनुमानस्वरूप प्रस्तुत गरेको पाइन्छ ।

न्यायवैशेषिकले ज्ञानलाई पनि मानसप्रत्यक्ष मानेको छ । ज्ञान प्रत्यक्ष छ क्षणिकात्मविशेषगुणत्व भएकोले सुखादि झैं भन्ने यिनीहरूको दलील छ । यो गलत धारणा हो सुषुप्ति अवस्थामा प्राणादिक्रिया निमित्त भएको प्रयत्नले यसमा अनेकान्तिकता ल्याउँछ ।

प्राकटचले ज्ञानको बोध हुन्छ भन्दा ज्ञात भएको प्राकटचलाई नै ज्ञानबोधक भन्नुपर्ला त्यसो भन्दा प्राकटचगत ज्ञानान्तर मान्नुपर्ला, त्यो ज्ञान पनि प्राकटचान्तरले भनेर भन्दा त अनवस्था दोष पर्छ भनौला, तर मूललाई क्षय नगर्ने अनवस्थालाई हामी दूषण मान्ने पक्षमा छैनौं । मूललाई नै बिगार्ने अनवस्था मात्रै दुष्ट मानिएको छ । उत्पन्न ज्ञान अवश्य वेदनीय हुन्छ नै भन्ने छैन । अविज्ञायमान कुरोले विषयको प्रकाशकत्व ग्रहण गर्नुपर्ने पनि हुँदैन भनौला त्यसो भए त चक्षुरादिं पनि अप्रकाशकत्वमा पर्न जालान् । यो त दुवैतिर लाग्ने कुरो हो– चाहना भएमा पछिबाट अर्थापत्तिगम्यत्व रहन्छ भन्ने कुरो ।

विज्ञान नै घटादि आकार लिन्छन् भन्ने बौद्धहरू भन्दछन् । घटपट र विज्ञानको भेद चाहिने ठाउँमा पछि बताउँला । बुद्धि अयथार्थ, स्मरण, अनुवाद र यथार्थ रूपले चार किसिमको हुन्छ भन्ने कुरा माथि प्रमाणको विचार गर्दाखेरि नै भनिसकिएको छ ।

सुख ऐहिक सुख, स्वर्गसुख र मोक्षसुख गरी तीन प्रकारको छ। ऐहिक सुख धनसम्पत्तिसुन्दरीजन्य सुख हो। दुःख संमिश्रण सुख हुन्छ ऐहिक सुख भनी भनिन्छ। स्वर्गसुख भने दुखःरहित सुख हो त्यो कर्मको तारतम्यले सातिशय हुन्छ। मोक्षसुख दुःखको अत्यन्त समुच्छेद भई आत्मनिष्ठ सुखको मानसमुक्तिलाई भनिन्छ भनेर अगावै वर्णन गरिसकिएको छ।

दुःख पनि ऐहिक र पारलौकिक गरी दुई छन्। रोगादिजन्य दुःख ऐहिक र नारकीय दुःख चाहिं पारलौकिक दुःख भनिन्छ। यी दुवै दुःखका अधर्मकारण हुन्।

मलाई यो होस् भन्ने चाहनालाई इच्छा भनिन्छ। शत्रुविषय भावविशेषलाई द्वेष भनिन्छ। शरीरादिमा कर्मसमुद्भवमा हेतु हुने प्रयत्न भनिन्छ।

संस्कार लौकिक र वैदिक भेदले दुई प्रकारका छन्। वेग, भावना र स्थितिस्थापकका भेदले लौकिक संस्कार फेरि तीन थरीका छन्। पृथ्वी आदि पाँच द्रव्यमा रहने क्रियाहेतु विशेषगुण वेग भनिन्छ। आत्मामा मात्र रहने विशेषगुण भावना नामको संस्कार हो। यसको कारण पूर्वानुभव र कार्य चाहिं स्मृति हुन्छ। स्थितिस्थापक संस्कार स्पर्शवान् द्रव्यमा रहने विशेष गुण हो। आफ्नो स्थितिलाई स्थापना गर्ने संस्कार जस्तो कुक्कुरको पुच्छर ढुंग्रोमा हालेर धेरै दिनपछि छोड्दा पनि पहिले झैं घुम्रन नै पुग्छ यस्ता जे-जति वस्तु छन् तिनलाई स्थितिस्थापक संस्कार भएका भनी मान्नुपर्छ। वैदिक संस्कार भने तत्क्षण उत्पवन प्रोक्षण अवहनन आदि क्रियाबाट जन्य हुन्छ। मौलो ताछेर नै गाडेमा मात्र संस्कारयुक्त हुन्छ। घिउलाई केही छ कि भनी कुशले उत्पवन गर्नुपर्छ चामललाई प्रोक्षण नगरे संस्कार हुँदैन धानलाई नङले छोडाएर हुँदैन ओखलमा हाली कुटेर नै चामल बनाउनुपर्छ। यी वस्तुमा भनेअनुसार गरेदेखि संस्कारयुक्त हुन्छन् नत्र फलमा वैगुण्य हुन्छ। यो विशेषगुण भूत र भावी उपयोगिद्रव्यमात्रवर्ती छ। वैदिक संस्कारबाट शक्ति जन्मने हुँदा शक्तिकै अन्तर्गत यसलाई मान्नुपर्छ भन्ने कसैको भनाइमा हाम्रो असहमति छैन।

ध्वनि वायुको गुण शब्द अभिव्यञ्जक भनेर अगावै भनिसकिएकोले यहाँ त्यही सम्झाए पुग्छ।

विषय व्यवस्थापक सर्वद्रव्यवर्ती सामान्य गुणलाई प्राकटच नामको गुण भनिन्छ। संयुक्त तादात्म्य सम्बन्धले प्रत्यक्ष थाहा पाइन्छ। प्राकटच द्रव्याश्रित छ तापनि त्यससँग तादात्म्य सम्बन्ध हुनाले जाति गुण कर्ममा पनि परम्पराले समाश्रित छ र तत्प्रतियोगिक अभाव पनि त्यससँग सम्बन्धित छ। तिनीहरूको अविषयत्व प्रसंग नै रहँदैन। विषय भन्नु नै प्राकटचको आश्रय हुन् भनेर आचार्यहरूले विषयको लक्षण गरेको छ।

जुन ज्ञानमा जुन अर्थको भान हुन्छ त्यो नै त्यसको विषय हो भनेर प्रभाकरले भने। तर, त्यसो भन्दा पटादिज्ञानमा अवभासमान आत्मा पनि विषयत्व हुन जाला। त्यसो भएकोले प्रभाकरको कुरा ठीक होइन।

प्राकटच भनेको वास्तवमा के हो ? फोरेर भन त भन्दा हाम्रो जवाफ यस किसिमको छ। सुन— लौकिक परीक्षकहरूको– घट प्रकाश हुन्छ, घट भान हुन्छ, घट प्रकट हुन्छ यस्ता व्यवहार देखिन्छन्। यी व्यवहार वाधक नभएकाले भ्रान्तिमूलक भन्न मिल्दैन। अवाधित प्रत्ययहरू पनि भ्रान्तिमूल भन्ने कल्पना गर्ने भए सबै भ्रान्तिमूल नै हुने भए। त्यसै हुँदा यी व्यवहारहरू नै आफ्नो अस्तितत्व कायम गर्न प्रकाश विशिष्ट अर्थलाई अंगीकार गर्दछन्। त्यहाँ विशेषण भएको प्रकाशपदार्थ नै प्राकटच भनिन्छ।

आगन्तुक ज्ञान नै प्रकाश पदार्थ भनेर मान्न पनि सकिन्न। आत्मामा समवेत ज्ञानको घटसमवेतत्व व्यवहार गर्नु मुनासिब हुँदैन।

प्राकटचको आश्रय नै विषय हुन्छ भन्दा भूत र भविष्यत् पर्दाथमा प्राकटचको आश्रय नहुने हुँदा तिनीहरू विषय नहुने होलान्। भूत भविष्यत् पदार्थलाई विषय नै होइनन् भन्न पनि सकिन्न। नदी भरिभराउ भएर बाढी आएको र मेघ कालो-नीलो भएको देख्ता भूत र भविष्यत् वर्षाको अनुमानाभाव हुने प्रसँग आइपर्ने देखिन्छ भन्ने शंकाको हकमा हामी भूतभविष्यत्‌मा पनि प्राकटच रहन्छ भन्ने कुरामा विश्वस्त छौं।

गुणी नै नभई कसरी गुणको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने शंका नउठ्ने होइन तर यसमा हामी संख्यामा झैं गुणी नभएमा पनि गुण भएका पाउँछौं।

भूत भविष्यत्मा संख्या नै रहँदैन भन्न सकिन्न किनभने ६ ओटा लड्डू खाएँ दश ओटा सेल वनाउनु छ। यो भ्रान्ति भएको होइन त। यस्तै अभाव पनि प्राकटचको आश्रय भएको बुझ्नुपर्छ। प्राकटच गुण मान्नुपर्छ, पर्छ।

पदार्थ शक्तिमा परिणत हुने सिद्धान्तले आज अणुलाई शक्तिमा परिणत गरेर त्यही साधनले लोकान्तर यात्रा गर्ने यस शुभमुहूर्तमा शक्तिको वारेमा हामी यहाँ विचार गर्दछौं। मीमांसकले शक्ति नमाने यागादि गर्नु वृथा सिद्ध हुनेछ। यागादिहरूमा स्वर्गादिसाधकत्वशक्ति उनीहरूले मानेका छन्। शक्तिलाई तार्किकहरूले भने स्वीकार्दैनन्। अग्निमा दाहकत्वशक्ति छ भन्ने वारेमा मीमांसाकले अर्थापत्तिबाट त्यसलाई प्रतिपादन गरेका छन् भने तार्किकहरू स्वभावभेदले त्यसलाई समर्थन गर्दछन्।

कुमारिलको मतमा द्रव्यकर्मगुणमा आश्रित शक्तित्व सामान्यवर्ती शक्तिलाई स्वीकारिएको छ। त्यो शक्ति लौकिक र वैदिकभेदले दुई प्रकारको छ। लौकिक शक्ति अर्थापत्तिवाट सिद्ध हुन्छ। वैदिक शक्ति श्रुतिद्वारा सम्पन्न हुन्छ।

अग्निको दाहकत्व शक्ति द्रव्यगत छ। हिंसादि कुकर्मबाट हुने नरकसाधकत्वशक्ति (नरक पुऱ्याउने शक्ति) कर्मगत शक्ति हो। "वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः" अर्थात् कल्याण चाहनेले वायु देवताका निम्ति सेतो (वोको) बलि दिनू, भन्ने वचनानुसार श्वेतगुणविशिष्ट द्रव्य अर्थात् वोकोलाई कल्याणसाधन भन्ने विधि भएको हुँदा गुणगत शक्ति मान्नुपर्दछ। द्रव्यदेखि अतिरिक्तमा पनि शक्ति रहेको हुँदा यसलाई गुण भन्न मिल्दैन कि ? भन्ने शंका उठ्न जाला भनेर नै पहिले नै हामी सचेत गराएर भन्दछौं– हाम्रो मतमा "गुणाश्रयो द्रव्यम्" अर्थात् गुणको आधार द्रव्य मात्र हुन्छ भन्ने स्वीकार्य छैन। यदि यसै भए चौबीस गुण छन् भनेर न्यायवैशेषिकले भन्न मिलेन किनभने संख्या गुण भएपछि गुण चौवीस छन् भन्दा गुणमा संख्या रहेको स्पष्ट देखियो। अब द्रव्यमा मात्र गुण रहने कुरा उनकै सिद्धान्तमा पनि रहेको देखिएन।

शक्ति नमान्नेले त्यसलाई स्वभाव बने। तर स्वभाव भनेको स्वको भाव हो अर्थात् उसको खासपन हो। स्वभाव यावद्द्रव्यभावी हुन्छ भन्नुपर्छ।

आगोको स्वभाव दाहकत्व भए आगो छँदै छ तर मणि मन्त्र औषधिले पोल्नेपन हट्तछ। यदि प्रतिबन्धक मणि मन्त्र औषधि हुँदा तिनको अभावमा नै दाह हुन्छ भनेर भनौं भने पनि अभाव सर्वत्र अकारक नै हुन्छ। नित्यकर्म नगरे प्रत्यवाय देखिएकाले अकारकत्व हुँदैन भन्ने स्पष्ट नै छ भनौला त्यहाँ पनि अभाव कारक नभई पाप नै प्रत्यवायको हेतु मानिएको छ। अभाव चाहिं ज्ञापकसम्म हुन सक्तछ। ज्ञापकत्व र कारकत्व फरक हुन्। त्यसो हुँदा शक्ति अवश्य मान्नु नै पर्छ।

प्रभाकरका चेला शक्ति पदार्थान्तर हो र यो अनुमानगम्य छ भन्दछन्। तर सिद्धपदार्थकै गुण मान्न पुग्नेमा नयाँ पदार्थ मान्नु गौरव हो। होइन पदार्थान्तर नै मान्ने जिद्दी गर्छौं भने पनि हामी यसमा कडा विरोध गर्दैनौं। प्रत्यक्षबाट दृष्ट सम्बन्ध लिंग नै अनुमापक हुन्छ। त्यसो भएकोले हामीले अर्थापत्तिद्वारा शक्तिग्रहण गरेको हो। जस्तै—

जस्तो अघिअघिको अग्निसंयोगले सर्वदा दाह हुनेमा त्यस्तै आगोले मणि मन्त्र औषधिको प्रयोग हुँदा दाह नदेखिएको हुँदा अग्निसंयोगदेखि अतिरिक्त कुनै कारण छ त्यो कारण दृश्य नभएकोले जुन अदृश्य कारण छ त्यही शक्ति हो भन्नुपर्छ सर्वद्रव्यवर्ती भएकोले सामान्यगुण भनेर मानिन्छ भनी कुमारिल आफ्नो पक्षको समर्थन गर्दछन्।

कौमारिल पनि चौबीस गुण यसरी मान्दछन् कणाद पनि चौबीस नै गुण भन्दछन्। तर तार्किकहरू ध्वनि, प्राकट्य र शक्तिलाई गुण नमानेर शब्द धर्म र अधर्मलाई गुण भनेर परिगणन गर्दछन्। ध्वनि र प्राकट्य गुण भनेर भरखरै सिद्ध भएको र शब्दलाई द्रव्यत्व सिद्ध गरेकोले यसमा हाम्रो भन्नु केही छैन। धर्म र अधर्मलाई आत्मविशेषगुण भन्ने चाहिं हामी मान्दैनौं। लौकिकहरूले समेत धर्म भनेर यागादिमा प्रयोग गरेकोले त्यही मानिन्छ। वेदले पनि त्यही समर्थन गर्छ। "यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्" भनेर यज्ञशब्द वाच्य नै धर्मशब्द वाच्य भनेर स्पष्ट नै वेदले भनेको छ। अधर्म शब्द हिंसा सुरापान आदिमा प्रयुक्त छ। अपूर्वलाई धर्म मान्ने कुरो पनि ठीक होइन।

अब याग र हिंसा धर्म र अधर्म शब्दवाच्य भएपछि ती द्रव्यकर्म

गुणात्मक नै भएकाले धर्म र अधर्म तिनभित्रै अन्तर्भाव हुने हुँदा आत्मगुण धर्माधर्म भन्ने तार्किकको पक्ष उपयुक्त हुँदैन । यही कुरा आचार्यले भनेका छन्—

श्रेयो हि पुरुषप्रीतिः सा द्रव्यगुणकर्मभिः ।
चोदनालक्षणैः साध्या तस्मात् तेष्वेव धर्मता ॥

श्रेय भनेको पुरुषार्थ हो त्यो वेदविहित वाक्यद्वारा द्रव्यगुणकर्मले साध्य हुन्छ त्यसै हुँदा तिनीहरूमा नै धर्मत्व रहन्छ ।

अपूर्वलाई गुणान्तर या पदार्थान्तर कल्पना गर्नुपर्दैन त्यो शक्तिमा नै अन्तर्निहित हुन्छ ।

धर्मका बारेमा विशद व्याख्या प्रसंगान्तरमा हुने हुँदा यहाँ यति भनी गुणपरिच्छेदलाई समाप्त गरिन्छ ।

कर्म

कर्म पदार्थलाई कर्मठ मीमांसकले बेग्लै नमाने त यिनीहरूको कर्मकाण्डकै मूले कुठाराघात हुन्छ । त्यसमध्ये पनि कर्मको बारे यहाँ दुई मत छ पूर्वमीमांसाका दुइ आचार्यको । प्रभाकर कर्मलाई प्रत्यक्ष मान्दैनन् कुमारिल चाहिं कर्म प्रत्यक्ष हुन्छ भन्दछन् । कर्मको लक्षण कुमारिलको मतानुसार यस प्रकार छ—

अविभुद्रव्यमात्रस्थं प्रत्यक्षं चलनात्मकम् ।
वियोगयोगयोर्मूलं कर्म कर्मविदो विदुः ॥

अविभुद्रव्यमात्रमा रहने, प्रत्यक्ष, गतिरूप, संयोग र वियोगको मूल भएको कर्म भनेर कर्मका विद्वान्हरू मान्दछन् । त्यही कर्म एक भए पनि उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण र गमनका भेदले पाँच थरीको मानिएको छ । माथि फ्याँक्नु, तल फ्याँक्नु, खुम्च्याउनु, पसार्नु र हिंड्नु क्रमशः माथिका संस्कृत शव्दका अर्थ हुन् ।

यहाँसम्म सबैको ऐकमत्य छ। तर कर्मका बारेमा झगडा चाहिं कर्म प्रत्यक्ष हो कि अनुमानगम्य हो भन्ने कुरालाई लिएर खडा हुन्छ।

संयोगविभागद्वारा कर्म अनुमेय हुन्छ। अनुमानको स्वरूप "परोक्षं कर्म, कर्मत्वात् आदित्यगतकर्मवत्" यस्तो हुन्छ । अर्थात् कर्म परोक्ष छ आदित्यमा रहेको कर्म झैं पहिले बिहान पूर्वमा रहेका सूर्य सन्ध्यामा पश्चिममा पुगेका देखिन्छन्। पृथ्वीको गति भएमा वा सूर्यको गति भएमा यसो हुन सक्तछ। हामी डुंगामा बसेको वेला डुंगा हिंडेमा किनारका रूख हटेका देख्तछौं या आफू हिंडेमा त्यो ठाउँ छाडेर पर पुग्दछौं, दुईमा एकमा पनि गति नभए संयोग (भेट) अथवा वियोग (छूट) हुन जाँदैन यसले के सिद्ध हुन्छ भने वस्तुको गति संयोगवियोगबाट अनुमेय हुन्छ।

यसलाई कुमारिलका अनुयायी ठीक ठान्दैनन्। घटादि झैं इन्द्रियसँग अन्वयन् व्यतिरेक रहेको कर्मलाई प्रत्यक्षत्व नै भन्नु उपयुक्त हुन्छ। संयोग विभाग मात्र आँखाले देखिने हुन्। तिनैबाट कर्मको अनुमान हुन्छ भन्ने हो भने त श्येनको संयोग विभागबाट रूखमा पनि कर्मको कल्पना गर्नुपर्ला। कर्म पनि अनुमापक त्यस्तोको पो मानिएको छ त कुन चीजलाई विछोड हुँदा अर्को वस्तुमा संयोग होओस्। स्थाणुमा त त्यसो हुँदैन संयोग वियोग त पक्षीमा मात्र छ त्यसो हुँदा स्थाणु (ठुटो)–मा कर्मको कल्पना हुँदैन भनौला। त्यसो भए एउटा चरो बस्यो अर्को चरो उड्यो यस अवस्थामा रूखसँग संयोग र वियोग भएकोले फेरि स्थाणुमा कर्म कल्प्य होला। नदीको प्रवाहमा रहने स्थिर किनाराको लट्ठामा जलावयव संयोग वियोग देखिनाबाट कर्मकल्पना गर्नुपर्ने हुन जाला।

श्येनादि पक्षी चलमलाएर हिंडडुल गर्ने भएकाले तिनैमा कर्मकल्पना गर्नाले नै स्थाणुमा संयोग वियोगको उपपत्ति हुने हुँदा स्थाणुमा (ठुटोमा) कर्म कल्पना नगरे पनि हुन्छ भनौला तर कर्म अप्रत्यक्ष मानेमा श्येनादि पक्षीमा अन्यत्र कहीं पनि क्लृप्तक्रियात्व भन्ने कुरै रहेन नि। आकाशदेशसँगको संयोग विभाग देखिनाले चरामा क्रिया भएको मानिन्छ भनौं भने पनि आकाश तिम्रा मतमा अप्रत्यक्ष भएकोले त्यससँगको संयोग विभाग देखिँदैन। त्यहाँ पनि तेजका अवयवहरूको चराका अवयवसँग संयोग वियोग देखिनाले तेजोऽवयवमा नै कर्मको कल्पना गर्नुपर्ने समस्या उठ्तछ। त्यसो हुँदा सकल लोकप्रसिद्ध स्थावर

र जंगमको विभागलाई हामीले तिलाञ्जलि दिनुपर्ला । अर्थात् भनाइको तात्पर्य के भने जसलाई स्थावर मानिएको छ ती पनि क्लृप्तक्रियात्वयुक्त हुने भए तिनमा र जंगममा कुनै फरक नरहने भयो ।

अर्को कुरो फेरि अन्धकारलाई पदार्थ नै नमान्ने तिमीहरूको त त्यो अन्धकारसँग संयोग र विभाग नदेखिने हुँदा अँध्यारोमा जूनकीरी खस्छ भन्ने प्रत्यय (ज्ञान) निरालम्वन हुने भयो । जूनकीरीमा रहेकै तेजोंऽशले संयोग विभाग हुन्छ भनौं भने पनि भएन जूनकीरीको आफूसँग रहेको तेजसँग कुनै हालतमा पनि वियोग भएको ज्ञात छैन । होइन, दृष्टिकै उल्टो फर्काइबाट उज्यालोले अनुमित देशसँग संयोग विभागबाट जूनकीरीमा कर्मकल्पना भएको पो त भनेर कुरा संभालौं भने पनि भएन अगाडि नै पतन हुँदा हुँदै त्यसो भन्न सकिएन ।

डुंगामा चढेको मुख निहुराएको मानिसले त्यही मध्यमा देख्ता-देख्तै पनि क्रिया भएको नौकालाई निष्क्रिय ठान्दछ नि भन्दा त्यो दोषजनित भ्रम मान्नुपर्छ । टाढा भएकोलाई पनि देखिंदैन, आँखाको गाजल साह्रै सान्निध्य भएर पनि देखिंदैन; यस्ता ठाउँमा कर्मको अज्ञान चाहिं अर्थ र इन्द्रियको दुवैको अवयव र अवयवीक परस्पर संयोगरूप चतुष्टय सन्निकर्षको अभाववाटै भएको भन्नुपर्छ ।

यदि गतिपूर्वक अनुमानगम्य भनेर कर्म नमानी कर्मलाई प्रत्यक्षत्व भन्ने भए त्यो त नमाने पनि हुन्छ । किनभने संयोग विभाग दुवै असमवायिकारण मात्रलाई अपेक्षा राख्तछन् । त्यहाँ असमवायिकारण प्रयत्नवद् आत्मसंयोग नै हुन्छ त्यहीले गतार्थ हुने हुँदा कर्मकल्पना गर्नु नै व्यर्थ हुन्छ ।

फेरि जहाँ संयोग नै असमवायिकारण हुन्छ त्यहाँ स्वाश्रयमा या स्वाश्रय समवेतमा कार्य जन्मन्छ । जस्तै तन्तु संयोग असमवायिकारण भएमा स्वाश्रयभूततन्तुमा पट पैदा हुन्छ । थुप्रिएका अवयव संयोगलाई असमवायिकारण मान्दा स्वको आश्रयसमवेतमा अवयवी महत्त्व हुन्छ । प्रयत्नवान् आत्मसंयोग स्वाश्रय समवेत अतिरिक्त देशमा संयोग नामक कार्य पैदा गर्दछ । त्यसैले कर्म नै असमवायिकारण हो ।

यसो भन्न हुँदैन । अणुद्वयसंयोगलाई स्वाश्रय तत्समवेत व्यतिरिक्तमा तृतीयाणुमा पनि कार्योत्पादकत्व देखिनाले त्यस्तो नियमको व्यभिचार हुन्छ । यसैले प्रत्यक्षले कर्म सिद्ध मान्नुपर्छ । हामीले भनेकै कुरा सत्य ठान्नुपर्छ ।

अभाव

भावपदार्थका बारेमा आ-आफ्ना ढंगले शास्त्रकारले प्रतिपादन गरेका छन् । कसैले कुनै पदार्थ बेग्लै मान्छन् भने कसैले त्यसलाई आफूले मानेका पदार्थमै अन्तर्भाव गर्दछन् । यो कुरा हामीले हेर्दा विभिन्न दृष्टिकोण राख्नेमा मात्र होइन एउटै सिद्धान्तका दुई विभिन्न धारामा रहनेमा पनि पाइन्छ । सांख्य ईश्वर नै मान्दैन, तर योग ईश्वर मान्दछ । मीमांसामै पनि गुरु प्रभाकर अभावलाई अलग्ग पदार्थ मान्दैनन्, आचार्य कुमारिल भने यसको बेग्लै अस्तित्व स्वीकार गर्दछन् । प्रभाकरले थोरै प्रमाण मानेर काम चलाए कि भन्ने शंका उठ्न जाने संभावना देखिन्छ । तर कुमारिलले भन्दा यिनले पदार्थ बढ्ता मानेका छन् । गुरुका मतमा— द्रव्य, गुण, कर्म, जाति, शक्ति, सादृश्य संख्या र समवाय गरी आठ पदार्थ छन् । वैशेषिकहरू द्रव्य, गुण, कर्म, जाति, समवाय, विशेष र अभाव गरी सात पदार्थ मान्दछन् । ६ भावपदार्थलाई कणादले मुखले भनेर अभावलाई पनि पछि विभेद गरी देखाएर स्वीकारेको पाइन्छ । यिनकै भाइ नैयायिकले–– प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, निग्रहस्थान आदि तत्त्व मान्दछन् । यसरी विभिन्न मत छँदाछँदै भावपदार्थ बाँकी छ कि अथवा यिनभित्रै समाविष्ट भए भन्ने कुरा पाठकमा संशय नरहोस् भनेर यहाँ केही स्पष्ट पार्नुपरेको हो ।

प्रभाकरले भनेका शक्ति र संख्यालाई हामीले गुणभित्र पारेर निर्णय गरिसक्यौं । सादृश्यका हकमा गोगत गवयसादृश्य तत्त्वान्तर होइन र गवयगत गुणावयव सामान्य गोमा पनि रहेको हुँदा गोमा गवयसादृश्यको प्रतीति भएको हो । शंका गर्नेहरू के भन्दछन् भने यदि यसै हो भने त्यही भन्ने बुद्धि हुनुपर्नेमा त्यो जस्तो भन्ने बुद्धि हुन्छ किन त ? गवयगत गुणावयव-सामान्यहरू गोमा आश्रितत्वाकारले निरूप्यमाण हुँदा तद्वत् त्यो जस्तो भन्ने बुद्धि विषय हुन्छ स्वरूपले निरूप्यमाण हुँदा तत् त्यो भन्ने अनुवृत्ताकार बुद्धि

विषय हुन्छ भन्ने हाम्रो समाधान छ ।

गवयसँग गाई धेरै सादृश्यमा आउँछ । तर, घोडासँग भने थोरै मात्र सादृश्य मिल्छ । यस्तो व्यवहारमा प्रचलन छ । सादृश्यमा अल्पत्व बहुत्व त मानेको देखिदैन । परिणामभेदले अल्पत्व बहुत्व पनि भन्न पाइन्न । परिमाण हुने त खालि द्रव्य मात्र हो र द्रव्यदेखि अतिरिक्त गुण कर्ममा परिमाण नभएझैं यो सादृश्य पनि द्रव्यदेखि फरक मानेकाले परिमाण हुने भन्न सकिन्न । आश्रय परिमाणभेदले परिमाणभेद हुन्छ भनौं भने पनि एक गाई नै आश्रय छ यहाँ । हाम्रा मतमा भने गुणावयवसामान्य थोरै भए सादृश्यको अल्पत्व हुन्छ । त्यही बहुसंख्या हुन पुगेमा सादृश्यबहुत्व हुन्छ । त्यसो हुँदा द्रव्यादिमा नै सादृश्यको अन्तर्भाव हुन्छ । बेग्लै सादृश्य मान्नुपर्दैन ।

न्यायवैशेषिकले मानेका विशेष र समवाय पदार्थका बारेमा पनि हामी बेग्लै अस्तित्व यिनको स्वीकार गर्दैनौं । जब समानजातीय र समान-गुण कार्य भएका परमाणुहरू बेग्लै गराउनुपर्छ त्यस वेला विशेषभन्दा अर्को वस्तु छैन भन्न वाध्य हुनुपर्छ । मुक्तात्माहरू र परमाणुहरूलाई अलग्ग्याउने पदार्थविशेष भन्ने यी तार्किकहरूको तर्क छ । तर हामीहरू यो काम पृथक्त्वबाटै सम्पन्न गरिदिन्छौं । नित्यद्रव्यवर्ती व्यावृत्ति मात्र बुद्धि विषय भएको विशेष भन्ने वैशेषिकहरूको मत वेकार सिद्ध भइसकेको छ । परमाणुमा अलग्ग गर्ने विशेषता रहेकोले मुङ छर्दा मास, मास छर्दा मुङ उम्रँदैन भन्ने जुन तर्क दिएका थिए यो विज्ञानको कसीमा घोट्दा व्यर्थको परिकल्पना हो विशेष पदार्थ भन्ने सिद्ध भइसक्यो । भौतिक परमाणु पनि विद्युत्कणमा परिणत भई तिनीहरू इलेक्ट्रन, प्रोटन, न्यूट्रन आदि विभेदमा पुगी एकनासकै परमाणु हुन्छन् र वस्तुको विभिन्नता चाहिं तिनीहरूको बसाइको ढाँचाले भएको हो भन्दछन् । यदि त्यो ढाँचा बसाइको बदल्न सकेमा ढुंगो पेल्दा चामल र चामलबाट सुवर्ण पनि बनाउन सकिन्छ । परमाणुको पनि वजन फरक फरक छ । हाइड्रोजनको परमाणुमा र यूरेनियमको परमाणुमा इलेक्ट्रन र प्रोटनका संख्या धेरै तलमाथि पर्छ । आज परमाणुयुगमा हामी छौं, भनाइको तात्पर्य परमाणुलाई शक्तिमा परिवर्तित गरेर त्यस शक्तिबाट मनचाहेका कुरा गर्ने गराउने सामर्थ्यको द्वार खुलेको छ । ढुंगाको ढाँचा लिएर बसेका अणुलाई परिवर्तित गरी कपासको आकारमा बसाउन सके ढुंगाबाट कपास तयार हुनेछ ।

त्यस दृष्टिबाट पनि विशेषपदार्थ मान्ने दिन वितिसके भन्नुपर्छ ।

समवायको बारेमा पनि सिद्ध गर्नँपर्छ प्रमाणद्वारा, प्रत्यक्ष वा अनुमान कुन प्रमाणले यसलाई साथ दिन्छ र खोइ ! तार्किकको अभिमत प्रत्यक्ष यहाँ प्रतिभास भएको देखिंदैन । पटमा आश्रित सेतोपन 'इह पटे शौक्ल्यम्' इत्यादि प्रत्ययहरूको इन्द्रियसँग अन्वयव्यतिरेकको अनुविधान देखिंदा समवायको प्रत्यक्षत्व छ भनौला । समवायरूपकै निम्ति संशय भएको वेला प्रत्ययको भरमा समवायविषय सिद्ध हुन्छ भन्न सकिन्न । समवाय सिद्ध भएपछि त्यस खालका प्रत्ययको समवायविषयको वर्णन गर्न उपयुक्त हुन्छ ।

कुन सन्निकर्षले समवायको इन्द्रियसँग सम्बन्ध हुन्छ । विशेषण-विशेष्यभाव सन्निकर्षले समवायको इन्द्रिय सन्निकर्ष हुँदैन भनेर अगावै भनिसकिएको छ । अरू सन्निकर्ष उपयुक्त पनि छैनन्, साथै स्वीकार्य पनि छैनन् ।

प्रभाकरानुमत अनुमान पनि प्रमाण हुँदैन । यो गाईमा गोत्व भन्ने प्रत्यय अधिकरणाधिकर्तव्यता सम्बन्धले युक्त भएको छ । यहाँ यस्तो प्रत्यय भएकोले 'इह घटे तण्डुलाः' अर्थात् यस घडामा चामल छन् भन्ने प्रत्यय झैं भनौं भने 'इह भूतले घटो नास्ति' भन्ने प्रत्ययले व्यभिचार खाने भनेको प्रत्ययको भरको अनुमान उपयुक्त भएन । विवाद भएको समवाय विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्धयुक्त छ विशिष्ट ज्ञान भएकोले दण्डी ज्ञान झैं भन्ने अनुमान गर्ने भए पनि 'विनष्टो घटः' प्रत्ययले व्यभिचार खाने भएकोले यो अनुमान ठीक ठहरिंदैन ।

फेरि समवाय समवायीसँग अत्यन्त अभिन्न कि भिन्न के ठानेको छ । अभिन्न त भन्नै भएन समवायीदेखि अलग्ग समवायको अस्तित्व नै नरहने डर हुन्छ । भिन्नत्व स्वीकारेमा समवायको समवायीसँगको सम्बन्ध छ कि छैन ? छ भन्न भएन किनभने त्यस सम्बन्धको पनि समवायत्व भएकोले समवायान्तर कल्पना गर्दा गर्दा अनवस्था हुने देखिन्छ छैन पनि भन्नु भएन गोपिण्ड सामान्य समवायहरूको परस्पर सम्बन्ध नभएमा 'इयं गौः' यी गाई यस्तो व्यवहार हटाएर गोपिण्ड गोत्व समवायहरू यस्तो व्यवहार स्वीकार हुन जालान् । त्यसैले समवायमा धेरै यस्ता दोषपूर्ण कुरा भएकाले नै हामीले अवयव र अवयवीको, गुण र गुणीको, जाति र जातिमान्को र क्रिया र क्रियावान्को परस्पर तादात्म्य

नै सम्वन्ध हुन्छ भनेर अगाडि भनेका हौं ।

प्रत्यक्षादि प्रमाणहरू पनि इन्द्रिय तत्सन्निकर्षज्ञान प्राकट्यरूप भएकाले प्रमेयमै अन्तर्भाव हुन्छ । किन यिनको बेग्लै वर्णन गरिएको भनिएला । तर प्रमाणविना तिनीहरूलाई प्रमेयमा अन्तर्भाव पनि गर्न सकिन्न 'मानाधीनामेयसिद्धि' भन्ने सिद्धान्तले गर्दा प्रमाणहरू पृथक् उपवर्णित भए । संशयप्रयोजनादि तत्त्वहरू पनि यिनैभित्र अन्तर्भाव हुँदा वेग्लै छन् । अव भावपदार्थ जति वर्णन गरेर भावमा अन्तर्भाव नहुने भएको अभाव-पदार्थलाई निरूपण गर्नु आवश्यक हुन्छ ।

अभाव दुई प्रकारका छन्— संसर्गाभाव र अन्योन्याभावका भेदले । संसर्गाभाव, प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव र अत्यन्ताभावका भेदले तीन थरीका छन् । अभावपदार्थलाई ज्ञान गर्नलाई अनुपलब्धि प्रमाण पनि यहाँ हामीले वेग्लै मानेका छौं ।

दूधमा दहीको अभाव, प्रागभाव र दहीमा दूधको अभाव चाहिं प्रध्वंसाभाव भनिन्छ । वायुमा रूपको अभाव, अत्यन्ताभाव र घटमा पटको र पटमा घटको अभावलाई अन्योन्याभाव भनी यसरी अभावको चार थरी रूप प्रस्तुत गरिएको छ ।

भूतलमा घटाभाव भन्नु केवल भूतल नै मात्र भएकाले अभाव भन्ने कुरै छैन । भावान्तर नै अभाव हो । यसलाई हामी स्वीकार्दैनौं । भूतलमा 'अघटं भूतलम् इह भूतले घटो नास्ति' इत्यादि विशिष्ट व्यवहार देखिन्छ र विशिष्टभूतल विज्ञानमूलत्व भएपछि विशेषणभूत तत्त्व जुन छ त्यसलाई मान्नुपर्छ । भूतल जान्नाले नै यस्तो व्यवहार हुन्छ भनेमा घटवान् भूतलमा पनि 'अघटं भूतलम्' भन्ने व्यवहार हुनुपर्दथ्यो । तन्मात्रज्ञानले अभाव व्यवहारको कारणत्व रहन्छ भनेमा मात्र शब्दको भूतलदेखि अतिरिक्त अर्थ भएमा तत्त्वान्तर सिद्ध भइहाल्छ । अनतिरिक्तार्थत्वमा घट हुँदा पनि अघट भन्ने प्रसंग आइपर्ने संभावना देखिन्छ ।

एकाकिभूतलज्ञान नै त्यसको कारण भनौं भने पनि एकाकी शब्दको

एक संख्यायोगित्ववाला घटवान्मा त्यो प्रसंग जोडिन आउँछ। एक भनेर दोस्रो कुरो भनेमा तत्त्वान्तर हुन जाने कुरा मात्र शब्दमा भने झैं हुने भयो। यस्तै केवल भूतलज्ञान भनेमा केवल बेग्लै भूतलभन्दा भन्नाले अर्को वस्तु केवल हुन जान्छ।

एक थरीले स्वरूपज्ञान नै दुई किसिमको मानेका छन्। एक संसृष्ट स्वरूपज्ञान र अर्को तन्मात्रज्ञान। त्यो बुद्धिवेद्य कुरा तन्मात्र ज्ञान हुन्छ त्यसलाई प्रमेयान्तर मान्नुपर्दैन भनी अभावलाई प्रमेयान्तर नमान्न यो जुक्ती झिकेका छन्।

तीसँग सोध्नु छ। संसृष्ट स्वरूपधीभन्दा वेग्लै स्वरूपधीको प्रमेय के नि? भनिहालियो नि तद्धीवेद्य तन्मात्र भनेर त्यसो भए मात्र शब्दको भूतलदेखि अतिरिक्तार्थत्व भएमा तत्त्वान्तर हुने भयो। नभएमा घटवान्मा पनि 'अघटं भूतलम्' भन्ने व्यवहार हुन जाने भो।

घटवान्मा संसृष्टस्वरूपज्ञान भएकोले त्यहाँ त्यो दोस्रो स्वरूपज्ञान रहँदैन भनौला। अघि भनेको रीतिले स्वरूपज्ञान दुवै त्यहाँ प्राप्त छ। नञ शब्दको अतिरिक्तार्थत्व प्रसंग हुन्छ। संसृष्टस्वरूपज्ञानभन्दा अन्य स्वरूपज्ञान जुन भनियो, त्यहाँ अन्य शब्दले असंसृष्टार्थत्वको अर्थलाई छाड्न सक्तैन फेरि घुमीफिरी त्यही अघिको दोष दोहरिन आउँछ। त्यसै हुँदा अभाव नामको तत्त्वान्तरको अवश्य आश्रय गर्नुपर्छ। यसैले पाँच पदार्थ स्वीकार गर्नुपर्छ। यसरी अभावसहित पाँच पदार्थ मानिन्छन्।

पाँच पदार्थ भन्नुअघि शून्यवादलाई सम्झेको छ कि छैन? शून्य नै हो जगत् भन्ने माध्यमिक छन्। ज्ञान ज्ञेय दुवै छैनन् भन्न त सकिन्न। ज्ञेय चाहिं छैन हो, स्वप्नादिमा ज्ञेयहरूको अत्यन्ताभाव भए पनि ज्ञान छ त्यसको निराकरण हुँदैन भनी योगाचारले भनिएको पाइन्छ। क्षणिकवादमा आस्था गर्नेले के भन्नुपर्छ भने ज्ञेय अनुमेय हुन्छ। किनभने ज्ञान हुनुअघि त्यो विनष्ट भइसकेको छ भनी सौत्रान्तिकले भनेका छन्। यसमा वैभाषिकहरू के भन्छन् भने नीलादि द्रव्य कसरी अनुमेयका भरमा विज्ञानहरूमा आफ्नो आकार समर्पण गर्छन्। त्यसो हुँदा नीलादि पदार्थको दृश्यत्व स्वीकार्नुपर्छ। अन्यथा आकार-

समर्पणहेतुत्व उपपत्तियुक्त हुँदैन । असंवद्धलाई हेतु मानेर सर्वत्र हेतुत्व प्रसंग हुने भय छ । क्षणभङ्गुर प्रत्यक्ष छन् पदार्थ ।

यसरी बौद्धका चार मत छन् । यसमा अरू त हामीले खण्डन गर्नुपरेन । शून्यवादलाई विज्ञानवादले, विज्ञानवादलाई वाह्यार्थानुमेयवादले र वाह्यार्थानुमेयवादलाई वाह्यपदार्थवादीले आपस-आपसमै खण्डन गरेका छन् । यिनमा हामीले विशेष कुरा गर्नुपरेन । यिनी सबैले स्वीकारेको क्षणिकवादको हामीले जवाफ दिए पुग्छ ।

बौद्धहरूले प्रत्यक्ष र अनुमान प्रमाण मानेका छन् । क्षणिकत्वमा कुन प्रमाणले साथ दिन्छ भन्दछौ । प्रत्यक्ष त भन्नै हुँदैन "स एवायं घट" अर्थात् त्यो नै यो गाग्रो हो भन्ने प्रत्यक्ष प्रत्यभिज्ञाले पूर्वोत्तर लक्षणलाई एकत्व प्रतिपादन गरेको छ । सादृश्यले छुट्याउन नसकी एकत्व भ्रम भएको भनौं भने माटो दण्डचक्र कुनै नभई घट वारंवार बनिरहनुपर्ने हुन आउँछ । ज्ञानैबाट उत्पत्ति हुन्छ त भन्ने भए अगाडि पनि माटो पानी दण्डचक्र नभई घट किन नवन्नु नि । अनुमानले क्षणिकत्व समर्थन गर्न, सबै भाव क्षणिक छन् सत्व हेतुले जलधर झैं भन्ने भए प्रत्यक्षप्रत्यभिज्ञाले अक्षणिक भएका भन्ने सिद्ध हुँदा हुँदै अनुमानले क्षणिक सिद्ध गर्ने भए आगो प्रत्यक्षले तातो अनुभव भएका-लाई चिसो भनी अनुमान गरे पनि त भयो नि । मेघ पनि दुई-तीन क्षण रहने हुँदा यो दृष्टान्त पनि मिलेन भन्नुपर्छ । यसरी बौद्धको शून्यवाद वाफिएर आफैंमा रुमलिन्छ ।

प्रपंचमिथ्या हो दृश्यत्व भएकोले स्वप्नप्रपञ्च झैं भनेर अद्वैत वेदान्तीले "नेह नानास्ति किञ्चन" इत्यादि वेदान्तवाक्यलाई आफ्नो सबूतमा पेश गर्दछन् । दृश्यत्व हुँदा मिथ्यात्व छ भनेको छ । यहाँ मिथ्यात्व भनेको क्या हो ? अत्यन्त असत्त्व हो कि ? सदसद्विलक्षणत्व हो कि ? वाध्यत्व हो ? अत्यन्त असत् भएको शशशृंगको कुरै भएन । स्वप्नादि प्रपंच झैं सदसद्विल-क्षणत्व भनौं यो त झन् ठीक भएन । दोधारे मत लिएर पनि होला र ?

सद् विलक्षण शशशृंगको ख्याति (ज्ञान) हुँदैन असद् विलक्षण चिदात्माको बाध हुँदैन । स्वप्नप्रपञ्चलाई सदसद्विलक्षण भनेकै त्यसैले मिल्दैन ।

बाध्यत्व छ मिथ्यापदार्थ भनौं भने जाग्रत् प्रपञ्चको बाधकभूत प्रमाण देखिदैन । अनुमानले बाधकत्व सिद्ध गर्नु त प्रत्यक्षनिश्चित कुरोमा हुन सक्तैन । नत्र आगो चिसो भनेर अनुमान गरेझैं होला । यसरी प्रपञ्च मिथ्या भन्ने कुरो हाम्रो मतमा न्यायसंगत ठहरिदैन । तिमी वेदका कुनै वाक्यको पनि व्यर्थता नस्वीकार्नेले अद्वैतश्रुतिलाई झूट मान्ने साहस गर्छौ त ? भनौला । हामी मीमांसकहरू मीमांसा गर्छौं त्यसको आलोचना गरेर ठीक ठाउँ मिलाएर अर्थ गर्दछौं । जे भन्यो त्यही सोझो अर्थ हुँदैन वेदको । त्यसमा के तात्पर्य छ कुन प्रसंगमा भनिएको छ भनी केलाएर हेर्दछौं र वेदको प्रामाण्यलाई दिगो राख्तछौं । वेदले 'आदित्यो यूपः' भन्यो भनेर मौलोलाई सूर्य मानी राती पनि सूर्य उदाएकै छन् भनेर भन्दैनौं । जस्तो सुनियो त्यस्तै अर्थ गरे त मौलो सूर्य हुन्छ सूर्यार्घ मौलोमा गएर दिनुपर्ला र राती सूर्य उदाएकाले अँध्यारो नाश भई मौलोवाट प्रकाश आई संसार झलमल हुनुपर्ला । आदित्यो यूपः भनेको घिउ दलेर चिल्लो टलक्क टल्कने मौलोलाई सूर्य जस्तो टल्कने भएछ भनी बढ्ता बयान गरेको भन्ने अर्थ गर्छौं मीमांसाद्वारा हामी । त्यसरी नै अबाधित प्रत्यक्षादि प्रमाण सिद्ध द्रव्य, जाति, गुण, कर्म र अभाव पाँच पदार्थलाई केही पनि छैन अद्वैत मात्र छ भनेर भन्ने वेदवाक्यको यथाश्रुत अर्थ गर्नुहुँदैन त्यसको तात्पर्य र प्रसंग बुझ्नुपर्छ । यसरी पाँच पदार्थ सिद्ध हुन्छन् ।

मीमांसाका पदार्थको यसरी संक्षेपमा व्याख्या गरिएको छ । पहिले प्रमेय र प्रमाण बुझेपछि अनि उसको मीमांसा गर्ने तरीका बुझ्न सजिलो हुन्छ भनेर पूर्वार्धमा यसरी यिनको उल्लेख गरियो ।

पूर्वार्ध समाप्त

उत्तरार्ध

विधि-विधान

पूर्वार्धमा प्रमाण र प्रमेयका विषयमा संक्षिप्तमा जति भन्नुपर्ने कुरा थिए ती गरिए । यसअघि धर्म भनेको 'चोदनालक्षणोर्थो धर्मः' यस सूत्रबाट प्रतिपादित विषयमा केही प्रकाश पारियो । यसै प्रसंगमा आचार्य कुमारिल भट्टले आफ्नो श्लोकवार्तिकमा "चोदनालक्षणोर्थो धर्मः "लाई अझ स्पष्ट पार्न निम्नलिखित श्लोक प्रस्तुत गरे–

"किमाद्यपेक्षितैः पूर्णः समर्थः प्रत्ययो विधौ ।
तेन प्रवर्तकं वाक्यं शास्त्रेऽस्मिंश्चोदनोच्यते ।।"

यस श्लोकको अर्थ पूर्वार्धमा गरिसकिएको छ । यताबाट मात्रै होइन, धर्मको रूपमा वेदले पनि "यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्" भनी यजति शब्दवाच्यलाई नै धर्म भनेको स्पष्ट रूपमा पाइन्छ । लिङ आदि विधिले नै पुरुषलाई प्रवर्तना गर्न सक्तछ । त्यसो हुँदा छोटकरीमा के कुरा आयो भने वेदले प्रयोजनलाई उद्देश्य गरी विधीयमान अर्थ नै धर्म हुने भयो । जस्तै यागादि । महर्षि जैमिनिले "अथातो धर्म्मजिज्ञासा" इत्यादि सूत्रद्वारा बाह्र अध्यायमा धर्मको विचार गरे ।

"यजेत स्वर्गकामः" इत्यादि वाक्यले स्वर्ग उद्देश्य गरेर यागविधान

गर्छ । 'यजेत' यस शब्दमा दुई भाग छन्— यजि धातु र प्रत्यय । प्रत्ययमा पनि अंशद्वय रहेको हुन्छ— आख्याततत्व र लिङ्त्व । अर्थात् व्याप्यव्यापकरूप धर्मद्वय रहन्छ । आख्याततत्व व्यापक धर्म हो र व्याप्य धर्म हो लिङ्त्व । पाणिनिले आफ्नो व्याकरणमा दश लकार खडा गरेर धातुको दश रूप खडा गरे । लेट् लकार केवल वेदमा मात्र प्रयुक्त माने । लट्, लिट्, लुट्, लृट्, लेट्, लोट्, लङ्, लिङ्, लुङ्, र लृङ् यसरी दश लकार खडा गरी नौ वटा लोकमा प्रयोग गरे । जस्तै लट्मा भवति, लिट्मा बभूव, लुट्मा भविता, लृट्मा भविष्यति, लोट्मा भवतु, लङ्मा अभवत्, लिङ्मा (विधि) भवेत् (आशिष) भूयात्, लुङ्मा अभूत् र लृङ्मा अभविष्यत् । यसरी लोकको नौवटा लकारमा र वेदमा यी समेत छुट्टै प्रयोग हुने लेट् लकार गरेर जम्मा दश वटा नै लकारमा आख्याततत्व रहने हुँदा यो व्यापकत्व धर्म हो । लिङ्त्व फेरि केवल लिङ्मा मात्र रहने हुँदा व्याप्यत्व धर्म रहन्छ भनेको हो ।

आख्याततत्व र लिङ्त्व दुवैले भावना बुझाउँछन् । भावनाको परिभाषा आपोदेवले यसरी दिएका छन्— "भावना नाम— भवितुर्भवनानुकूलम्भावक-व्यापारविशेषः" उत्पत्ति हुनेको उत्पत्ति हुने अनुकूलरूप उत्पादकको व्यापार-लाई भावना भनिन्छ भन्ने माथिको पंक्तिको अर्थ हुन्छ । शाब्दी भावना र आर्थीभावनाका भेदले भावना दुई प्रकारका हुन्छन् । त्यसमा पुरुषलाई प्रवृत्ति गराउने अनुकूल उत्पादकको व्यापारविशेषलाई शाब्दी भावना भनिन्छ । त्यो चाहिं लिङ्त्वरूप अंशले भनिन्छ, किनभने, लिङ् श्रवण भएपछि यो मलाई अह्राउँछ, मेरो प्रवृत्तिको अनुकूलव्यापारवान् यो भन्ने नियमले नै ज्ञात हुन्छ । जसरी वर्तमानमा लट् हुन्छ, परोक्षमा लिट् र अनद्यतनमा लुट् हुन्छ त्यस्तै लिङ्का निम्ति पाणिनिले सूत्र लेखे— "विधिनिमन्त्रणामन्त्रणाधीष्टसंप्रश्नप्रार्थनेषु लिङ्" भनेर । विधि प्रेरण, निमन्त्रण, नियोगकरण, आमन्त्रण कामचारानुज्ञा अधीष्ट सत्कारपूर्वक व्यापार, संप्रश्न, संप्रधारण, प्रार्थन, याच्ञा आदि अर्थमा धातु-देखि लिङ् हुन्छ । वेदमा लिङ्को अर्थमा लेट् विधान गरिएकोले लेट् पनि विध्यर्थक नै हुन्छ । 'अग्निहोत्रं जुहोति' यहाँको जुहोति पद लेट्को प्रयोग भएकोले अग्निहोत्र यागले हवन गर भन्ने प्रेरणार्थक नै भन्ने बुझ्नुपर्छ । लकारादि प्रत्ययले कालविशेष र विध्यादि अर्थविशेषलाई पनि बुझाउँदछन् भन्ने यतावाट वुझियो । जो जसवाट प्रतीति हुन्छ त्यो त्यसको वाच्य हो जस्तै गोशब्दको वाच्य गोत्व हुन्छ । त्यो प्रवृत्तिको अनुकूलव्यापारविशेष लोकमा पुरुषनिष्ठ अभिप्राय-

विशेष हुन्छ । वेद अपौरुषेय भएकोले लिङादि शब्दनिष्ठ नै हुन गएको हो ।

वेद अपौरुषेय भने । गुरुको अध्ययनपूर्वक शिष्यको अध्ययन भएको र 'यः कल्पः स कल्पपूर्वः' यस न्यायले संसारलाई अनादित्व स्वीकारेपछि हाम्रो सिद्धान्त बन्न आउँछ भने—

न कश्चिद्वेदकर्ता च वेदस्मर्ता पितामहः ।
तथैव धर्म्मं स्मरति मनुः कल्पान्तरान्तरे ।।

अर्थात्— वेदकर्ता कोही छैनन्, ब्रह्मा वेदस्मर्ता हुन् । त्यस्तै मनु कल्पान्तरका बीचमा धर्म सम्झन्छन् । आर्यहरूले सबै प्रवृत्ति वेदमयी हुन् भनेर वेद शब्दबाटै धर्मकर्मको निर्माण भएको स्वीकारे । आर्यहरूले यो कल्प अर्को कल्पपूर्वक हो भन्ने सिद्धान्त मानी आफ्ना नसुल्झने धेरै कुरा सुल्झाएका छन् । नत्र त यति-विघ्न कुरा अल्झेर रुमलिन्छन् कि भनी साध्यै छैन । आस्तिक दर्शन र (चार्वाक बाहेक) अरू नास्तिक दर्शनले समेत सृष्टिलाई अनादि मानेर आफूले त्राण लिएको छ । पुनर्जन्मवाद र सृष्टिलाई अनादि नमानी संसारको वैचित्र्यलाई यस रूपमा प्रतिपादन गर्न धेरै मुश्किल पर्छ । धर्मवादले आत्मालाई नित्य मान्छ यागजन्य फल जन्मान्तरमा उपभोग गराउनको लागि । चोदनाले भूत भविष्यत् कुरा भन्न सक्तछ भनेर भाष्यले भनेको कुरो गरिसकिएको नै छ । यसरी वेद निर्माता पुरुषको अभाव सिद्ध भएकाले शब्दनिष्ठा भावना बनेर त्यस उत्पादनालाई भन्नुपरेको हो ।

शाब्दी भावना

त्यो शाब्दी भावना, (उत्पादना) साध्य, साधन र इतिकर्तव्यता रूप तीन अंशलाई अपेक्षा राख्तछ । यहाँ साध्य भनेको भाव्य, साधन भनेर करण र इतिकर्तव्यता भनेको उपकारकलाई सम्झनुपर्छ । त्यसमध्ये साध्यको आकांक्षामा आर्थी भावना साध्यत्वले सम्बन्ध हुन्छ । आर्थी भावना (अर्थात् पुरुषवृत्ति) भाव्यत्वले उपस्थिति हुनामा कारण के हो भने एउटै लिङ् आदि प्रत्ययले बोध्यत्व छ । अर्थात् दुवै भावनाको एकै लिङ पदले बोध हुने हुँदा आर्थ भावना नै सन्निहित भई उपस्थित भएकोले शाब्दभावनाको कर्मत्वले

अन्वय हुन्छ दूरोपस्थित यागादि चाहिं अन्वय हुँदैनन् । यजेत इत्यादि लिङ्ले जस्तै आर्थी भावना बुझाउँछ त्यस्तै एकत्वादि संख्या, वर्तमानादि काल पनि बुझाउँछ । यसरी आर्थभावना झैं संख्याकाल पनि एक प्रत्ययबाटै गम्य भएको र साथै सन्निहितोपस्थित हुँदा कसरी तिनीहरू पनि शाब्द भावनामा कर्म्मत्वले अन्वय हुन्छ भनिंदैन भन्ने शंकामा के जवाफ गरिन्छ भने अयोग्य भएकाले ती अन्वय हुँदैनन् । अर्थात् कर्तृगत एकत्व संख्या र वर्तमान आदि काल भाव्य (उत्पाद्य) हुन सक्तैनन् र अन्वय हुँदैनन् ।

करणको आकांक्षामा लिङ् आदि श्रवण करणत्वले सम्बन्ध हुन्छ । भावनाको उत्पादकत्वरूपले त्यो करण भएको चाहिं होइन । जस्तै इन्द्रिय-सन्निकर्षको रूपादिविज्ञानमा उत्पादकत्व रहन्छ । उत्पादकत्वले करण लिंगादि-ज्ञानको यहाँ त्यस रूपमा रहेको हुँदैन । किनभने इन्द्रियसन्निकर्षभन्दा अगाडि जस्तो रूपादिज्ञानको अभाव छ त्यस्तै लिङ् आदि ज्ञानभन्दा पहिले भावनाको अभाव छैन । भावनाको अभाव प्रसंगमा के हानि हुन्छ त भनौं भने पनि भावनाको विशेषणमा शब्दधर्म भनिएको छ। शब्द रहेमा शब्दधर्मको सद्भाव आवश्यक ठहरिने हुँदा ज्ञान हुनुभन्दा अघिबाटै पनि लिङ् आदिमा त्यसको सत्ताको आवश्यकता छ । अब यसको करणत्व कुन रूपको हुन्छ त भने लिङादिशब्दनिष्ठ भावनाको जुन भाव्य (उत्पाद्य) भएको पुरुषप्रवृत्तिस्वरूप छ त्यसको निष्पाद-कत्वले त्यो करण हुन्छ । लिङादिज्ञान चाहिं निष्पादकत्व नभएको करण हुँदैन । तर पुरुषप्रवृत्तिको उप्पत्तिकारणत्वले त्यसको निर्वर्त्तकत्व भने हुन्छ । छेदनमा जस्तो बन्चरो करण हुन्छ अर्थात् छेदन भन्नु छेदनप्रक्रियाजन्य द्वैधीभाव-रूपफल हो । बन्चरोले छिन्छ यसो भन्दा बन्चरो उद्यमनिपातनव्यापाररूप छेदनको निष्पादकत्वेन करण हुँदैन । किन्तु त्यस किसिमको क्रियाजन्यद्वैधीभाव-रूपफलनिष्पादकत्वले करण हुन्छ । त्यसैले लिङादि अर्थज्ञान नै यहाँ करण हुन्छ । अर्थज्ञानविना शब्दमात्रश्रवणले प्रवृत्ति हुन सक्तैन । भनेको पनि छ–

लिङाभिधा सैव च शब्दभावना भाव्या च तस्याः पुरुषप्रवृत्तिः ।
सम्बन्धबोधः करणं तदीयं प्ररोचना चांगतयोपयुज्यते ॥

लिङ् नामक नै शब्दभावना हो, त्यसको भाव्य पुरुषप्रवृत्ति हुन्छ । लिङ् आदिको प्रवर्तनाशक्तिमत्वज्ञान जसलाई सम्बन्धबोध भनिन्छ त्यही करण हो । त्यस-

सम्बन्धी प्ररोचना अंग भएर उपयोगमा आउँछ।

इतिकर्तव्यता (प्रवृत्तिको उपकारकत्व)–को आकांक्षा हुँदा प्राशस्त्यज्ञान इतिकर्तव्यतात्वले सम्बन्ध हुन्छ। कुनै कामको बढी तारीफ सुनेपछि त्यस कामतिर प्रवृत्ति हुन्छ यो स्वाभाविक कुरा नै हो। "वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः" अर्थात् आफ्नो कल्याण चाहनेले वायुदेवतालाई सेतो बोको बलि चढाओस् भनेकोमा "वायुर्वैक्षेपिष्ठा देवता"— इत्यादि वायुको प्रशंसात्मक वाक्य सुनिन्छ। वायु भनेको ढीलासुस्ती गर्ने देवता होइनन् उनलाई यज्ञयागादि गर्दा छिटो नै फल प्राप्त हुन्छ भन्ने यस्ता अर्थवाद वाक्य सुनेपछि मानिस त्यस काममा प्रयुक्त हुन्छ। अर्थवाद आफ्नो स्वार्थ-प्रतिपादनमा प्रयोजन फेला नपारेर लक्षणाले यागको प्राशस्त्य प्रतिपादन गर्छ। स्वार्थमात्रपरक मानेमा त्यसको माने केही लाग्दैन। आफ्नो रूपमा आफैं उभिन नसकी अर्काको सहायक भएका यस्ता वाक्यलाई वास्तै नगर्ने भनौं भने सबै वेद प्रयोजनवाला भई अर्थ बुझाउँदछन् भन्ने हाम्रो सिद्धान्त छ। निरर्थक भएमा वेदका ती भागलाई अध्ययन गर्नु नपर्ने हुन जाला र वेदमा पनि घुनपुतलो लागेर बेकारमा पर्लान् त्यसैले प्राशस्त्यज्ञान प्रवृत्तिको उपकार मान्नुपर्छ। जस्तै विधि आदि वाक्य अध्ययनविधिले प्रतिपादित हुँदा अनर्थ हुँदैनन् यसरी नै अर्थवाद पनि त्यसलाई प्राशस्त्यज्ञानले ऋतुको उपकारक हुन्छ। स्वार्थ-प्रतिपादनमा प्रयोजन नभए तापनि लक्षणाले प्रयोजनवत् अर्थमा पर्यवसान हुने हुँदा अर्थवान् मानिन्छन्। त्यहाँ प्राशस्त्यज्ञान शाब्द भावनामा इतिकर्तव्यतात्वले सम्बन्ध हुन्छन्। वक्ष्यमाण अर्थभावना भाव्यका, लिङादिज्ञान करणका प्राशस्त्यज्ञान इतिकर्तव्यताका शाब्दी भावना लिङ्त्वांशले भनिन्छ।

शाब्दी भावना भनेको के भो त भने पुरुषप्रवृत्तिको अनुकूल व्यापारविशेष। त्यही नै विधिको अर्थ हो। लिङ् आदि प्रत्यय गरी धातुलाई प्रयोग गरेको सुन्दा यो मलाई अह्राउँछ भन्ने कुरा नियमले नै बुझिन्छ। जसले लिङ्को अर्थ इष्टसाधनत्वलाई माने त इष्टसाधन शब्दको पर्य्यायमा विधि पर्न जाला। पर्य्याय नै मान्न सकिन्न। किनभने 'सन्ध्योपासन तिम्रो इष्टसाधन हो त्यसैले त्यो सन्ध्योपासन तिमी गर' भन्दा इष्टसाधन र विधिसँगै प्रयुक्त भएको देखिन्छ। पर्य्यायहरू सँगै प्रयोग हुँदैनन्। त्यसैले विध्यर्थलाई व्यापारविशेष मान्नुपर्छ। लोकमा पुरुषनिष्ठ अभिप्रायविशेष नै

त्यसलाई मानिन्छ । वेद पुरुषोच्चरित नभएकोले शब्दनिष्ठ नै मान्नुपर्छ प्रेरणापर्य्यायको रूपमा । शाव्दी भावनाका हकमा अरू धेरै विचार छन् । तिनको यहाँ उल्लेख नगरी हामी सिद्धान्तरूपमा यति भन्छौं कि 'यजेत' यस् पदमा लिङ्त्वको अंशले शाव्दी भावनालाई बुझाउँछ :

आर्थी भावना

आख्यातत्वको अंशले आर्थी भावना बुझाइन्छ । होइन, के आर्थी भावना भनेको कर्तृव्यापार हो ? यदि त्यही कर्ताको व्यापारलाई हामीले आर्थी भावना भनेर स्वीकार गरौं भने यागादि पनि कर्ताको व्यापारमा पर्ने हुँदा भावनात्व हुन जालान् भन्ने डर हुनाले त्यो मान्न मिल्दैन भए के भो त भन्लाऊ तर प्रकृतिलाई प्रत्ययार्थ मान्न मिल्दैन । साँचै हो याग भावना होइन, किन्तु स्वर्ग जाने इच्छाले पैदा गरेको यागविषयक जुन प्रयत्न छ त्यही भावना हो । त्यही नै आख्यातत्वको अंशले देखाइन्छ । 'यजेत' यो आख्यात-श्रवणपछि यागमा प्रयत्न गरोस् भन्ने प्रतीति उत्पन्न हुन्छ ।

जो प्रयत्नपूर्वक गमनादि गर्छ त्यसमा गोपाल गमन गर्छ भन्ने प्रयोग हुन्छ । हावाहरूले हल्लाएकोमा यो गर्छ भन्ने प्रयोग नभई हावाले यसको स्पन्दन हुन्छ भन्ने प्रयोग देखिन्छ । 'करोति' संस्कृतमा प्रयोग त्यहाँ हुन्छ जहाँ प्रयत्नपूर्वक कर्ताले क्रिया गर्छ । गच्छति भन्दा गमनं करोति अर्थ आउँछ । यतावाट के बुझियो भने करोतिको अर्थ प्रयत्नपूर्वक क्रिया रहेछ भन्ने । करोतिको सामानाधिकरण्य आख्यातमा देखिन्छ । त्यसो हुँदा हरेक धातुमा करोति (गर्छ) भन्ने जोडिएको पाइन्छ । जस्तै 'यजेत' भन्दा यागेन कुर्य्यात्, पचति पाकं करोति, गच्छति, गमनं करोति । अर्थात् करोति अर्थ हुन्छ गर्छ भन्ने हिँड्छ भन्नुको अर्को माने हो हिँड्ने काम गर्छ भन्ने । पढ्छ, पढ्ने काम गर्छ, पकाउँछ पकाउने काम गर्छ इत्यादिबाट प्रयत्नपूर्वक गरिने क्रियामा नै आख्यातत्व रहन्छ र प्रयत्नपूर्वक क्रियासँग समान अधिकरणमा करोति (गर्छ) भन्ने क्रियापदको प्रयोग सार्थक हुन्छ ।

रथमा प्रयत्न नभएकोले उसो भए रथो गच्छति (रथ जान्छ) भन्न मिल्दैन त भन्ने आशंकामा घिसार्नेमा (घोडा, बयल आदिमा) रहेको गमन

रथमा आरोप गरेर प्रयोग भएको भन्नुपर्छ। जसको मतमा अन्योत्पादनाकूल व्यापारसामान्यलाई भावना भनिएको छ। तिनका मतमा पनि, रथमा गमनातिरिक्त व्यापार फेला नपर्ने हुँदा 'रथो गच्छति' यो प्रयोगलाई औपचारिक अर्थात् लाक्षणिक प्रयोग भन्नुपर्छ। यसबाट यही निष्कर्षमा पुगिन्छ प्रयत्न नै आर्थी भावना हो। भनेको पनि छ—

प्रयत्नव्यतिरिक्तार्थभावना तु न शक्यते।
वक्तुमाख्यातवाच्येह प्रस्तुतेत्युपरम्यते॥

अर्थात्–आख्यातले भनिने प्रयत्नभन्दा अर्को आर्थीभावना छ भन्न सकिन्न र प्रयत्न नै आर्थीभावना हो भनी प्रस्तुत गरेर चूप लागिन्छ।

त्यो आर्थी भावना 'यजेत'मा रहेको आख्यातांशले भनिन्छ। भाव्यको आकांक्षा हुँदा स्वर्गादि फलांशले सम्बन्ध हुन्छ। कारणको आकांक्षा हुँदा यागादि कारणत्वेन सम्बन्ध हुन्छन्। कसरी गर्ने भन्ने क्रियाप्रकार विशेष आकांक्षा हुँदा अर्थात् इतिकर्तव्यताको आकांक्षामा प्रयाजादि सम्बद्ध हुन आउँछन्। वेदले स्वर्गादि उद्देश्यले यागादिको विधान गरेकोले यागादि नै धर्मको रूप रहेछ। किनभने प्रयोजनलाई उद्देश्य गरेर यागादिवेदविहित छन्। यसरी धर्मको व्याख्या गरेर अब वेदको स्वरूप कति छन् त्यसतर्फ विचार गरिन्छ।

वेदका विधा

वेदलाई मीमांसा गर्दा हामीले विधि, मन्त्र, नामधेय, निषेध र अर्थवादको रूपमा वेदलाई पाएका छौं। त्यसमध्ये प्रयोजनवद् अर्थविधान गर्नाले विधि अर्थवान् हुन्छ। विधिले अप्राप्त अर्थलाई विधान गर्छ। जस्तै 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः' यो विधिवाक्य हो। अप्राप्त प्रयोजनवाला होम यहाँ विधान गरिन्छ। अग्निहोत्र होमले स्वर्ग प्राप्त गर।

जहाँ कर्म प्रकारान्तरले प्राप्त छ त्यहाँ त्यसका लागि गुण मात्रको विधान पनि हुन्छ। जस्तै– 'दध्ना जुहुयात्' दहीले हवन गर। होमको विधान

'अग्निहोत्रं जुहुयात्' यसले नै प्राप्त भइसकेकाले होमको उद्देश्यले दधि मात्र विधान गर्छ। दधिले होम सिद्ध गर भन्ने यसरी गुणमात्रको विधान गरे पुग्छ।

"सोमेन यजेत"

गुण विशिष्ट कर्मको विधान हुन्छ त्यहाँ, जहाँ दुवै अप्राप्त छन्। जस्त– "सोमेन यजेत" यस वाक्यले सोमविशिष्ट यागको विधान गर्छ। यसको अर्थ हुन्छ– सोम हवनीय द्रव्य भएको यागले आफ्नो इष्ट भावना गर भन्ने। एकै वाक्यले सोम र याग दुवै थोक विधान गर्दा अप्राप्त सोम र याग दुवै विधेय हुने हुँदा विधेयभेदले वाक्यभेदरूप आपत्ति आइपर्ने सम्भावना छ। वाक्यभेद जस्तो दोष अर्को छैन वाक्यविमर्श गर्दा। यस शंकाको समाधान गर्दै सोमविशिष्ट यागकै विधान गरेकोले यहाँ एक नै विधेय हुन्छ भन्ने समाधान गरिएको छ। विशिष्टविधिमा मत्वर्थको लक्षणा हुन्छ। सोमेन सोमपदले सोमवता भन्ने मत्वर्थ लक्षणा हुन्छ। याग कस्तो त भन्दा सोम हवनीय द्रव्य भएको भन्नुपर्छ। यागको विशेषण सोमलाई वनाउन मत्वर्थ वतुप्प्रत्यय नगरी हुँदैन। मत्वर्थ लक्षणाविना सोमको यागसँग अन्वय हुने सम्भावना नै रहँदैन। यदि सोम र याग एकरूप गरी भावनामा करणत्वेन अन्वय गर्दा सोमेन यागेन इष्टं भावयेत् यस्तो अर्थ हुन्छ। यसो गर्दा सोमको र यागको उभयविधान हुन्छ र वाक्यभेद दोष पर्न आउँछ। फलोत्पत्तिमा याग प्रधान हुन्छ सोम चाहिं यागको उपकारक मात्रै हो। यदि दुवै प्रधान कारण भएमा सोम र यागको निरपेक्षता रहला। त्यसो भएमा यागको उपकारक द्रव्य सोम भन्ने कुरा काटिनेछ।

वैयधिकरण्यले सोमलाई यागसँग सम्बन्ध जोड्ने कुरा पनि उठ्दैन 'यागेन सोमं भावयेत्' अर्थात् यागले सोमको भावना गर्ने भिन्नविभक्तिकत्व रूपको यस्तो अन्वयको अर्थयागले सोमार्थत्व प्रतिपादन गरेको हुन जान्छ। यसको दृष्टार्थता नरही अदृष्टकल्पना गर्नुपर्ने हुन्छ। अदृष्टद्वय यहाँ कल्पना गरिन सकिन्न र करणत्वले उपस्थित सोमलाई साध्यत्वले अन्वयन गर्नु मुनासिव नपर्ने हुँदा वैयधिकरण्यले सोमको सम्बन्ध कायम गर्न सकिन्न।

यजेत यसमा प्रत्ययले अभिहित भावनाको करणको आकांक्षामा याग करणत्वले अन्वय भएझैं सोम इतिकर्तव्यताले अन्वय होस् भनौं भने पनि इतिकर्तव्यता क्रियाकै मात्र हुन्छ सिद्ध वस्तुको हुँदैन सोम सिद्ध द्रव्य भएकोले

यो अंगत्व मात्र रहने खालको वस्तु छ। फेरि 'सोमेन यजेत' यो यागको उत्पत्ति-वाक्य हो अधिकारवाक्य होइन । उत्पत्तिविधिमा इतिकर्तव्यताको आकांक्षा रहँदैन। विशिष्ट विधि भएको र अन्वयको निम्ति मत्वर्थ लक्षणा आवश्यक भएको छ।

सोमेन यजेतलाई दध्ना जुहोति झैं गुण मात्र विधान गर्ने र यागचाहिं ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत यसैबाट प्राप्त गर्ने। यसले मत्वर्थ लक्षणा गर्ने गौरवबाट बचिन्छ। यो ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत अधिकारविधि भए पनि उत्पत्तिविधि समेत मानिदिएमा के हानि छ र "उद्भिदा यजेत पशुकामः" यसलाई जसरी अधिकार उत्पत्ति विधि मानिएको छ त्यस्तै यसलाई पनि उभयविधि मानेमा के आपत्ति छ र। मत्वर्थ लक्षणा गर्नुपर्दैन भन्ठानेर यस्तो क्लिष्ट कल्पना गरेको हो भने अनुवादमा पनि मत्वर्थ लक्षणा हुन्छ र विशिष्ट विधिमा झैं सोमेन यजेत गुण विधि माने पनि अन्वयानुपपत्ति हुँदा मत्वर्थ लक्षणा यहाँ गर्नुपर्छ। अर्को एक उद्देश्यले अनेक विधान गर्दा वाक्यभेद पनि पर्न जान्छ।

धात्वर्थको केवल करणत्वले अन्वय हुँदैन। कहीं करणत्वले कहीं साध्यत्वले र कहीं आश्रयत्वले अन्वय हुन्छ। गुणविधिमा साध्यत्वले अन्वय हुने हुँदा मत्वर्थ लक्षणा गर्नुपर्दैन। 'सोमेन यजेत' यहाँ विशिष्ट विधान नगरी गुण मात्र विधान गर्ने र याग चाहिं 'ज्योतिष्टमेन स्वर्गकामो यजेत' यही वाक्यले विधान गरिन्छ यही ठीक छ नत्र मत्वर्थ लक्षणा गर्नुपर्छ। यहाँसम्म पूर्वपक्षको कुरो भयो।

यहाँ अब उत्तरपक्षको भनाइ उल्लेख गरिन्छ। हुन त यागको उद्देश गरी सोमविधान गर्दा मत्वर्थ लक्षणा गर्नुपर्दैन । तथापि याग नै अप्राप्त भएकोमा सोमेन यजेत यसले खालि यागको उद्देशले सोम मात्र विधान विधान गर्छ भन्न सकिन्न। ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत यसैले यागविधान गरेकै छ भनेर जुन कुरा गरियो त्यो त नबुझेर भनेको मात्रै हो। यो विधिवाक्य अधिकारविधि भएकोले कर्मस्वरूप मात्र बोधक उत्पत्तिविधि भनेर यसलाई मान्न सकिन्न। उत्पत्तिविधिले विहित कर्म्मको फल विशेष सम्वन्ध मात्र अधिकारविधिले गर्छ। जस्तै 'आग्नेयोऽष्टाकपालो भवति' भनी यसले विहित अष्टाकपाल पुरोडाश अग्निको हवनीय द्रव्य भन्ने यसले विहित कर्मको फलविशेष

सम्बन्ध मात्र "दर्शपौर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत" यस वाक्यले विधान गरेर अधिकारविधित्व स्वीकार छ।

हो यो कुरा हामी स्वीकार्छौं। तर ज्योतिष्टोमेन यस अधिकार विधिलाई "उद्भिदा यजेत पशुकामः" यो वाक्य झैं उत्पत्तिविधि स्वीकार गर्दा कुनै अनर्थ आइपर्दैन र "सोमेन यजेत" गुणविधि मात्र हुन सक्तछ भन्ने शंका ज्यूंकात्यूं रहिरहन्छ र यागोद्देशले सोम मात्र विधान गर्दा वाक्यभेद पर्दैन नि। यसो गर्दा वाक्यभेद बच्यो भन्ठानेका हौला तर "ज्योतिष्टोमेने" यस वाक्यमा कर्म्मको स्वरूपमा र त्यसको फलसम्बन्ध समेत विधान गर्दा गौरवलक्षण वाक्यभेद छँदैछ। "उद्भिदा यजेत" यहाँ त वचनान्तर नपाइएकाले अगत्या दुवै विधि आश्रय गर्नुपर्छ।

'सोमेन यजेत' यहाँ पनि त कर्म्मस्वरूप र गुण विधान गर्दा वाक्यभेद होला नि भनौला। तर श्रूयमाण विधिले गुणको विधान गरेको छैन। विशेषण-विधि तात्पर्यगत हुन्छ। सर्वत्र विशिष्टविधिमा विशेषणविधि तात्पर्य्यगत हुन्छ। ज्योतिष्टोमेन यसलाई उत्पत्तिविधि मानेको खण्डमा श्रूयमाण विधिले कर्म्मको रूप र फलको सम्बन्ध दुवै विधान गर्नुपर्छ र सुदृढ वाक्यभेद हुन्छ।

'सोमेन यजेत' यसलाई उत्पत्तिविधि मान्दा यद्यपि वाक्यभेद त पर्दैन तथापि मत्वर्थ लक्षणा त पर्छ भन्ठानौला त्यसलाई हामीले सकारेका छौं। लक्षणा भन्दा वाक्यभेदलाई निकृष्ट दोष मानिएको छ। लक्षणा भनेको पददोष हो वाक्यभेद भनेको वाक्यदोष हो। पददोष र वाक्यदोषमध्ये पदमै दोष कल्पना गर्नु उचित ठानेका छौं। यसैले "जातपुत्रः कृष्णकेशोऽग्निनादधीत" अर्थात् छोरो पाएको कालो केश भएकोले अग्न्याधान गर भन्दा छोरो भएको र कालो कपाल पनि भएको दुई थोक एक वाक्यले विधान गर्दा वाक्यभेद पर्ने हुँदा लक्षणा गरी दुवै पदको तात्पर्य जवानी हुँदै अग्न्याधान गर्ने भन्ने अर्थ गरिएको छ। एतावता वाक्यभेद आइपर्दा लक्षणा नै वरु गर्ने प्रचलन साक्षी छ। त्यसो हुँदा 'सोमेन यजेत' यो उत्पत्तिविधि नै हो 'ज्योतिष्टोमेन' यो उभयविधि होइन। 'अग्निहोत्रं जुहोति' यो उत्पतिविधि हुन्छ र 'दध्ना जुहोति' पदमा 'जुहोति' चाहि गुणविधि हुन सक्तछन्। 'सोमेन यजेत' यस वाक्याता कर्म्मोत्पत्तिविधान स्वीकार गर्दा कुनै दोष हुँदैन। पक्षद्वयमा नै एक अदृष्टको नै तुल्यत्व रहन्छ। त्यसो हुँदा

यसलाई उत्पत्तिविधि नै मान्नुपर्छ गुणविधि होइन । यस प्रपंचमा नअलमलिएर प्रकृत कुरापट्टि जाऔं । विधिले प्रयोजन भएको अप्राप्त अर्थलाई विधान गर्छ यस निचोरमा पुगियो ।

विधिका प्रकार

विधि चार प्रकारका छन् । उत्पत्तिविधि, विनियोगविधि, अधिकार-विधि र प्रयोगविधिका भेदले यिनको स्वरूप निर्धारित भएको छ। यीमध्ये कर्मको स्वरूपमात्रको बोधक विधिलाई उत्पत्तिविधि भन्ने संज्ञा दिएको छ। यसमा कुनै कर्ममात्रोत्पादक छ भने कुनै द्रव्यदेवताविशिष्ट कर्मोत्पादक पनि हुन्छ । नामनिर्देशद्वारा र द्रव्यदेवताविशिष्टकर्मनिर्देशनले पनि कर्मको स्वरूप विज्ञान हुन्छ । उत्पत्तिविधिमा कर्मको करणत्वले अन्वय हुन्छ। नामनिर्देशन भएको उत्पत्तिविधि वाक्य हो-- 'अग्निहोत्रं जुहोति' । अग्निहोत्र शब्दले यज्ञको नामको निर्देशन गरेको छ । कर्मको अर्थात् होमको करणत्वले यहाँ अन्वय हुने हुँदा होमले इष्ट भावना गर भन्ने अर्थ हुन्छ । साध्यत्वले होम गर भन्ने अर्थ आउँदैन करणत्वले अन्वय हुँदा होमले इष्ट भावना गर भन्दा त्यो इष्ट के हो? भन्ने आकांक्षामा फलविशेष सम्बन्ध जोडिन सक्तछ। साध्यको साध्यान्तरसँग अन्वय भने हुन नसक्ने हुँदा अधिकारवाक्यमा रहेको फलसम्बन्ध हुन सकेन । त्यसैले साध्यत्वले सम्बन्ध नभई करणत्वले सम्बन्ध हुन्छ भनेको हो ।

उत्पत्तिविधिमा इष्टवाचक पद नै छैन भने कर्मले इष्ट सिद्ध गर भन्ने वाक्यार्थ कसरी प्राप्त हुन्छ भन्ने शंका उठ्न सक्ला । तर विधिश्रुतिले नै इष्टबोधकत्वलाई अँगालेको हुन्छ भन्ने सम्झेमा यो सन्देह आफैं समाधान हुन जानेछ । विधिश्रुतिले पुरुषार्थमा पुरुषलाई प्रवर्तना गर्दा कर्मको फलसँग सम्बन्ध मात्र बुझाउँछ । त्यसै हुँदा उत्पत्तिविधिमा कर्म करणत्वेन अन्वय हुन्छ ।

विनियोगविधि

अंग र प्रधानको उपकारक उपकार्यभाव सम्बन्धबोधक विधिलाई विनियोगविधि भन्दछन् । 'दध्ना जुहोति' जस्ता विधिहरू विनियोगविधि हुन् तृतीयापदले बुझाइएको दहीको होमसँग सम्बन्ध जोडिदिन्छ । होम

गर्ने द्रव्यको रूपमा उपकारक भएर दही आएको छ । दहीले होम सिद्ध गर भन्ने अर्थ 'दध्ना जुहोति' विधिवाक्यले हामीलाई प्रवर्तना गर्दछ । अर्थात् यज्ञमा दहीलाई विनियोगमा ल्याउने यो विधि हुँदा विनियोगविधि भनिएको हुनुपर्छ ।

यही विधिको अंग र प्रधान सम्बन्ध बुझाउन सहकारिकारण भएका ६ प्रमाण छन्– ती हुन् श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान र समाख्या । यसले सहकृत विनियोगविधिले अर्काको उद्देश्यले प्रवृत्त भएको कृतिव्याप्यत्वरूप अंगत्व अवगत गराउँछ ।

विनियोग गराउन कहीं श्रुति, कहीं लिंग, कहीं वाक्य, कहीं प्रकरण, कहीं स्थान र कहीं समाख्या उपयुक्त हुन जाने हुनाले यिनलाई यहाँ ६ प्रमाण भनिएका हुन् । अर्थात् यिनमा पारदौबल्य हुन्छ भनिएको छ । भनेको अर्थ के हो भने मुख्य प्रमाण वेदवाक्य नै हुन्छ र विधिवाक्यले नै प्रवृत्ति र निवृत्ति गराउने हुँदा लिंग, वाक्य, प्रकरण आदिले श्रुतिको कल्पना गरी विनियोग गर्नुभन्दा अघिबाटै श्रुतिले त्यो गर्ने हुँदा सबभन्दा बलियो प्रमाण श्रुति र सबभन्दा तल्लो प्रमाण समाख्या हुन्छ । समाख्याले स्थान, प्रकरण, वाक्य र लिंगको मुख ताकेर श्रुतिसम्म पुग्नुपर्छ । त्यसो हुँदा यो निफर छ भनी प्रमाणहरूमध्ये मानिन्छ । लिंगको एक तहमै श्रुतिसम्म पुग्ने हक हुन्छ भने समाख्याको पाँच तह नाघेर श्रुतिमा पुग्ने हक रहन्छ । जस्तै राजासँग प्रधानमन्त्रीको साक्षात् सम्बन्ध छ । मन्त्रीले चाहिं राजासँगको सम्बन्ध प्रधानमन्त्रीमार्फत गरी निकासा लिनुपर्छ । सचिवले झन् निकासा लिंदा मन्त्रीमार्फत लिनुपर्छ । उपसचिवले मन्त्रीसम्म पनि पुग्न सचिवलाई माध्यम बनाउनुपर्छ, शाखा अधिकृतले त सचिवको तहसम्म जान उपसचिवलाई गुहार्नुपर्दछ । यहाँ अब ६ तह हुन्छ, राजा, प्रधानमन्त्री, मन्त्री सचिव, उपसचिव र शाखा अधिकृत । शाखा अधिकृत पनि प्रामाणिक व्यक्ति छ । उसले आदेशानुसार दिएको आदेश आखिर राजाज्ञा नै हो । तर राजाज्ञा कसैको अपेक्षा नगरी जति प्रामाणिक बनी सर्वप्रथम स्थान लिन्छ त्यति शाखा अधिकृतले प्रमाणित गरेको आदेश निरपेक्ष हुँदैन । लालमोहर ऐनमा लगाउने अन्तिम सामर्थ्य राजामा निहित छ । त्यसैले राजाज्ञा चाहिं सर्वप्रथम प्रमाणमा अगाडि आउँछ । तर राजाज्ञा भएको छ भनी प्रधानमन्त्रीले जति भन्न सान्निध्यले पाउँछ मन्त्रीले भन्न सक्तैन । प्रधानमन्त्रीले आदेशानुसार भनेको राजाज्ञालाई लिन्छ भने मन्त्रीले आदेशानुसारभन्दा प्रधानमन्त्रीलाई औंल्याउछ ।

यही क्रमले शाखा अधिकृतले आदेशानुसारभन्दा उपसचिवको आदेश परिपालन गरेको हुन्छ । विचार गर्दा शाखा अधिकृतको आदेश पनि तह चढ्दै राजाज्ञा नै हुन पुग्छ । हामीले शाखा अधिकृतले दिएको नियुक्ति पनि राजाबाटै बक्सेको नियुक्ति सम्झनुपर्छ । किनभने राजा नै हाम्रो परम्परामा हिन्दू धर्मले सर्वोच्च स्थानमा विराजमान हुने व्यक्ति मानेको छ । उसको वचन कुनै स्वार्थमूलक नभई जनहितपरक नै हुन्छ भन्ने धारणा बनेको छ । त्यसैले राजाज्ञा सर्वप्रमाणमा श्रेष्ठ ठहरिन जान्छ । अधिकार प्रत्यायोजन गर्दै आउँदा प्रधानमन्त्री, मन्त्री, सचिव, उपसचिव र शाखा अधिकृतको प्रामाण्य पनि राजाज्ञापरक नै हुन् । तर राजावाट निकालिएको अध्यादेशलाई प्रधानमन्त्रीले रोक लगाउन सक्तैनन्, प्रधानमन्त्रीले दिएको आदेशलाई मन्त्रीले काट्न हुँदैन, तथा मन्त्रीको तोक आदेश नियमानुसार छ भने सचिवले अन्यथा गर्न पाउँदैन । सचिवको तोकलाई उपसचिवले अनुसरण गर्नुपर्छ । शाखा अधिकृतले उपसचिवको आदेशविपरीत तोक दिन मिल्दैन ।

यदि प्रधानमन्त्रीको र मन्त्रीको तोक आदेश बाझेमा प्रधानमन्त्रीकै बढ्ता प्रामाण्य हुन्छ । मन्त्री र सचिवको भिन्नै आदेश भए मन्त्री बढ्ता प्रमाणकोटिमा आउँछ । मन्त्रीभन्दा प्रधानमन्त्री राजासँग सिधै आदेश लिने हुँदा दुईको कुरामा प्रधानमन्त्री मुख्य ठहर्छ त्यस्तै प्रधानमन्त्री एक तहमनि रहेको मन्त्री हुँदा सचिवले राजासँग मन्त्री मार्फत सम्पर्क राख्नुपर्ने भएको र मन्त्री चाहिं प्रधानमन्त्रीको एक तहमनि मात्र भई राजासँग छिटो सम्पर्क कायम गर्ने हुँदा मन्त्री सचिवभन्दा बढ्ता प्रामाणिक हुन गएको हो । श्रुति राजाको स्थानापन्न हुन्छ भन्ने बुझेमा श्रुतिको प्रामाण्य सर्वोत्कृष्ट रहन्छ भन्ने स्वतः ज्ञात हुन्छ ।

सबै प्रमाण श्रुतिमूलक मात्रै हुन् । सबैले श्रुतिको आदेशअनुरूप नै प्रामाण्यता पाएका हुन्छन् । यदि श्रुतिले विहित प्रामाण्यसँग लिंग, वाक्य, प्रकरणहरू विपरीत जान्छन् भने तिनको प्रामाण्य रहँदैन र श्रुति नै मुख्य हुन्छ। यही क्रमले लिंगको विपरीत वाक्य जानु हुँदैन, वाक्यको विपरीत प्रकरण आउन सक्तैन । प्रकरणको उल्टो स्थानले प्रामाण्य ओगट्न पाउँदैन र स्थानको विपरीत समाख्याको अस्तित्व हुँदैन । श्रुतिले मान्यता दिउन्जेल उसका अधीनमा रहेर यिनीहरू पनि आ-आफ्ना स्थलमा रहेर प्रमाण हुन्छन् । जस्तै

राजाले मान्यता दिउन्जेल प्रधानमन्त्री, मन्त्री, सचिवहरू आ-आपना स्थानमा रहेर प्रमाण बन्दछन् ।

श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान र समाख्याको परिभाषा र यिनको बलाबलको विवेचना गर्नुअघि दृष्टान्तद्वारा सम्झाइदिएपछि यो बुझ्न पाठकलाई सजिलो पर्छ भनेर यति बीचमा भन्नु अनुपयुक्त झैं लागेको छैन ।

श्रुति

अब प्रकृत कुरामै झरौं— श्रुति भनेको निरपेक्ष शब्द हो । त्यो तीन प्रकारको छ– विधात्री, अभिधात्री र विनियोक्त्रीका भेदले ।

विधात्री श्रुति लिङ् आदि प्रत्ययले बुझाइन्छ । लिङ् आदि शब्दान्तर निरपेक्ष भई प्रवर्तनारूप स्वार्थप्रतिपादनद्वारा प्रवर्तक हुन्छन् । लिङ् आदि प्रत्यय हुँदासाथ यसो गर भन्ने प्रवर्तना बुझेर विधान गर्ने हुँदा त्यसलाई विधात्री भनेको हुनुपर्छ । जस्तै 'व्रीहिभिर्यजेत' यहाँ यजेत लिङ्ले यागविधान गर्छ । अभिधात्री श्रुति मुख्यार्थपर हुन्छ र स्वस्वार्थ प्रतिपादन गर्दा शब्दान्तरको अपेक्षा त्यहाँ रहेको हुँदैन । जस्तै त्यही व्रीहिभिर्यजेत यस श्रुतिले व्रीहि (धान)–लाई विधान गर्दा कुनै अरूको खुशामद गरेको देखिँदैन र मुख्यार्थपरक छ । जुन शब्दको श्रवण हुँदासाथ सम्बन्ध-प्रतीति हुन्छ त्यस्तालाई विनियोक्ति श्रुति भनिन्छ । त्यो विनियोक्ति श्रुति तीन थरीको हुन्छ । विभक्तिरूप, समानाभिधानरूप र एकपदरूपले त्यसको त्रैविध्य कायम गरेको छ । व्रीहिभिर्यजेत यही वाक्यमा तृतीया श्रुतिले व्रीहि (धान्य)-लाई यागको जुन अंग गराउँदछ त्यो विभक्तिश्रुतिले नै गराएको हो । अर्थात् तृतीया विभक्ति भिस् प्रत्ययले व्रीहिसँग सम्बद्ध हुँदा त्यो यागको अंग बन्न गएको हो ।

याग गर्दा हामी पुरोडाश बनाएर यज्ञ गर्छौं । पुरोडाश भनेको आज-भोलिको पाउरोटी जस्तो (अन्नले) बनाएको हुन्छ । त्यसलाई टुक्रा पारेर हवन गरिन्छ । होमको अंग त पुरोडाश पो हुन्छ यसरी धान त हुँदैन नि भन्ने शंका गरी नबुझ्नेलाई हामीले भनिदिनुपर्दछ कि पुरोडाशको प्रकृति, अर्थात् धान कुटेर चामल बनाई पिठो पारेर मुछी पुरोडाश बन्छ । जस्तै यागमा पशु प्रकृतिद्रव्य हो । हवन त पशुको हृदयादिरूप हविर्द्रव्यबाट

सम्पन्न हुन्छ। हविरूप द्रव्यको प्रकृति भएकोले त्यसलाई यागको अंग मानिएको छ। साक्षात् पशु नै किन अंग हुँदैन भने, सिंगै पशु समातेर होमिंदैन र त्यसका अवयवहरू काटेर हवन गरिन्छ। "हृदयस्याग्रेवद्यति अथ जिह्वाया अथ वक्षसः" भन्ने वाक्यले पहिले मुटुको अनि जिभ्रोको र अनि पछि हृचाकुल्लोको छेदन गरेर हवन गर्ने प्रक्रिया उद्धृत छ। त्यसो हुँदा हवि चाहिं हृदयादि हुन् पशुचाहिं प्रकृतिद्रव्य हो।

जहाँ साक्षात् सिंगै पशु नै हवि हुन्छ त्यहाँ भने पशु नै हवि हुन्छ। पात्नीव्रतयागमा ज्यूँदो पशुलाई मन्त्र पढेर अगुल्टो घुमाई उत्सर्ग गर्ने विधान छ। त्यहाँ पशु नै अंग हुन्छ हवि भएर। जहाँ भने पशु मारेर त्यसका अवयवहरू काटेर होमिन्छ त्यहाँ पशु प्रकृतिद्रव्य हुन्छ धान्य झैं पुरोडाशको निम्ति। धान्यादि प्रकृतिद्रव्य भएर यागांग हुन्छन् 'व्रीहिभिः'मा रहेको तृतीया विभक्तिद्वारा। त्यति मात्रै होइन, सोम किन्दा राती, कैलो आँखा भएकी, एक वर्षकी कोरली बाच्छीले किन्नुपर्छ। वचन यस्तै छ– "अरुणया पिंगाक्ष्या एकहायन्या सोमं क्रीणाति।" यहाँ अमूर्त भएको आरुणगुण पनि क्रयको अंग हुन्छ तृतीया श्रुतिले एक वर्षकी गाईरूपी द्रव्य परिच्छेदद्वारा भन्ने निर्णय गरिएको छ।

"व्रीहीन् प्रोक्षति" यस वाक्यमा प्रोक्षणको व्रिहि जुन अंग हुन्छ, त्यो द्वितीया विभक्तिरूप श्रुतिबाटै सम्पन्न भएको हो। त्यो प्रोक्षण व्रीहिको स्वरूपको निम्ति नभएर अपूर्व साधनत्वको लागि प्रयुक्त हुन्छ। प्रोक्षण गरे पनि नगरे पनि धानमा बाहिरी कुनै रूपमा विशेषता देखिंदैन। यो प्रोक्षण गरेको धान र यो प्रोक्षण नभएको भनी फरक हुने केही कुरा पाइँदैन। अनि प्रोक्षण व्रीहिमा गरेका र त्यसो गरेका व्रीहिले याग अनुष्ठान गर्दा अपूर्व हुन्छ। अन्यथा हुँदैन। यसै हुँदा प्रकरण प्रमाणले युक्त द्वितीया श्रुतिले चामल बनाई पुरोडाश तयार पारेर यज्ञ गर्दा जुन अपूर्वसाधनत्व छ त्यही अंगत्व हुन्छ प्रोक्षणको भनेर भनिन्छ। यसरी कहीं द्वितीयाले, कहीं तृतीयाले र कहीं सप्तमी आदि विभक्तिले पनि विनियोग गरेको पाइन्छ।

समानाभिधान श्रुति पनि कारकको अंग हुन्छ। त्यसको उदाहरणमा हामी "पशुना यजेत" यस वाक्यलाई लिन्छौं। 'पशुना' यस पदले एकै बाजि दुई

कुरा बुझाउँछ । एक त तृतीयाको एकवचन भएकोले 'ना'ले यहाँ एकत्व संख्या बुझाउँछ र भाले पशु भन्ने पनि साथै बुझाउँछ । स्त्री-पशु भएको र धेरै पशु भएको भए 'पशुना' भन्न पाइँदैन पशु शब्दको पुलिंगको एकवचन पशुना हुन्छ । त्यसले बरोबर दुई कुरामा जोड दियो पशु भाले हुनुपर्छ र एउटै पशु भए पनि हुन्छ भन्ने । फेरि 'यजेत' यस आख्यातले पनि ईत प्रत्यय प्रथम पुरुषको एकवचन भएकोले एकत्व संख्याको भावनांगत्व पनि भनिन्छ, समानाभिधान श्रुतिबाट । एक पद श्रुतिबाट यागांग पनि हुन्छ ।

अमूर्त संख्या एकत्व कसरी यागांग हुन्छ भन्दा आख्यातमा रहेको एकत्वले कर्तालाई अँगालेर उभिएको हुन्छ । कर्ता यहाँ आक्षेपबाट नै प्राप्त हुन्छ । आख्यातले भावना बुझाउँछ र भावना कर्ताविना उपपन्न हुन नसकेर कर्तालाई आक्षेप गरेर ल्याउँछ । आख्यातवाच्य किन कर्ता नभएर आक्षेपलभ्य भनिएको हो ? आख्यात सुन्दा भावना झैं कर्ता पनि त ज्ञात हुन्छ नि । यसमा हाम्रो भनाइ छ– त्यो नै शब्दको अर्थ हुन्छ जो प्रकारान्तरले प्राप्त हुनै सक्तैन । त्यसै हुँदा "अनन्यलभ्यः शब्दार्थः" भन्ने न्याय भएको हो । 'गंगायां घोषः' अर्थात् गंगामा माझीको झुपडी भन्दा नदीको प्रवाहमा झुपडी नहुने हुँदा गंगा पदले लक्षणा गरी तीर अर्थ लिइन्छ । गंगा पदको तीर अर्थ हुन्छ चाहिं भनिंदैन किनभने लक्षणाबाटै तीर अर्थ लभ्य छ । यसै किसिमले आख्यातवाच्यभावना कर्ताविना उपपन्न हुन नसक्ने भएकोले कर्तालाई आक्षेप गर्छ । यसरी आक्षेपबाट कर्ता उपलब्ध हुन्छ भने किन आख्यातले कर्ता वाच्य हुन्छ भन्ने कल्पना गर्नु ।

एकप्रत्ययरूपश्रुति– पशुना यहाँ सुप्‌रूप र यजेत चाहिं तिङ् रूपले रहन्छ । तिनले कर्तादिको एकत्वादि संख्या भावनामा विनियोग गर्छन् । एक नै अभिधानले संख्या कारक परस्परमा अन्वित भएर नै भनिएको हुन्छ । यसमा धेरै नै परस्परमा विवाद भएकोले मूल ग्रन्थमा ती कुरा छाडेर यस प्रसंगलाई यहीं टुंग्याएर अब प्रकृत कुरापट्टि जाऊँ । यसरी तीन किसिमले श्रुतिको विनियोग सिद्ध हुने भयो ।

यो श्रुति लिंगहरूभन्दा प्रबल प्रमाण हुन्छ । लिंगादि प्रमाणमा प्रत्यक्ष विनियोजक शब्द हुँदैन किन्तु कल्प्य हुन्छ । जहाँसम्म लिंगादिले विनियोजक शब्द कल्पना गरिन्छ त्यस बीचमै प्रत्यक्षश्रुतिले विनियोग गरिसक्ने

हुँदा ती पछि पर्छन् । लिंगादिले प्रत्यक्षश्रुतिसँग टक्कर लिनै सक्तैनन् । प्रत्यक्ष-श्रुतिको अगाडि कल्प्यशक्ति विनष्ट हुन्छ । यसैले श्रुति सबभन्दा बलवान् प्रमाण हो ।

इन्द्रको स्तुति गर्ने ऋचाले इन्द्रको प्रार्थना गर्न आँट्दा श्रुतिले भन्दछ– "ऐन्द्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते" इन्द्रका प्रकाशक ऋचाले गार्हपत्य अग्निलाई उपस्थापना गर । अब साक्षात् वेदवाक्यले तोकेर गार्हपत्यको उपस्थापना गर भन्ने देखेपछि लिंगादि प्रमाण निष्क्रिय हुन्छन् र श्रुतिविहित उपस्थान नै हुन्छ ।

लिंगप्रमाण

"सामर्थ्यं सर्वभावानां लिंगमित्यभिधीयते" अर्थात् सबै पदार्थको शक्तिलाई लिंग भनिन्छ । अरू प्रमाणान्तरवाट सिद्ध सामान्यसम्वन्ध भएकाको पदार्थविनियोजकलाई लिंग भन्दछन् । अर्थात् प्रकरण समाख्या आदि प्रमाणद्वारा सामान्यतः यागसँग जुन मन्त्रको सम्वन्ध छ त्यसलाई मन्त्रवाट घट्ने पदवाच्य देवताविशेषसँग विनियोजन गर्ने जो छ त्यो लिंग भनिन्छ ।

जस्तै– "वर्हिदेवसदनं दामि ।" यस वाक्यको अर्थ यस्तो हुन्छ– देवताको रहने घर भएको कुशलाई काट्तछु । यस मन्त्रलाई लिंगप्रमाणद्वारा हामी कुशच्छेदनमा लगाउँछौं । यस वाक्यले कुश काट्ने कुरा प्रकाशनमा ल्याएको छ । अर्थात् मन्त्रवाक्यवाट जुन शक्ति सामर्थ्य बुझाएको छ त्यसलाई त्यही काममा लगाउने कुरा लिंगद्वारा हुन्छ ।

त्यो लिंग, सामान्यसम्वन्धबोधक प्रमाणान्तरको अपेक्षा गर्ने र अपेक्षा नगर्ने हिसावले दुई थरीको हुन्छ । जोविना जुन हुनै सक्तैन त्यसको त्यो अंग हुन्छ त्यहाँ चाहिं अरूको अपेक्षा नगरी केवल लिंगवाटै मात्र हुन्छ । जस्तै– पदार्थज्ञानको अर्थात् मन्त्रघटक पदार्थज्ञानको कर्म्मानुष्ठान गर्दा हुने अंगत्व । अर्थज्ञान नै मन्त्रको भएन भने त्यो मन्त्र कर्ममा अनुष्ठान गर्नै मिल्दैन । यहाँ कसैको अपेक्षा रहँदैन केवल लिंगवाटै मात्र अंगत्व कायम हुन्छ ।

जो विना पनि जुन कुरा हुन्छ, त्यो त्यसको त्यससँग जुन अंग हुन्छ

त्यो त्यसको सापेक्ष हुन्छ । यसलाई उदाहरणले स्पष्ट पार्छ । जस्तै मन्त्र नपढेर पनि कुश काट्न नसकिने होइन मन्त्र नपढेर पनि कुश काट्ने कुरा हुन्छ । अब 'वर्हिदेवसदनं दामि' यसको कुश काट्नेसँग जुन अंगत्व छ त्यो कुश काट्ने काम यस मन्त्रसँग सापेक्ष छ । मन्त्र नपढेर पनि कुश त काटिन्छ तर कुश काट्ने कुरा बुझाउने यस वाक्यलाई कुश काट्ने काममा लगाएर यस मन्त्रपूर्वक काटिएको कुशमा मात्रै अपूर्व रहन्छ भन्ने कुरा स्पष्ट पार्दछ । त्यो तत्त्व सामान्यसम्वन्ध-बोधक कुनै प्रमाणहरू निरपेक्ष भएको लिंगबाट मात्रै ज्ञात हुँदैन । त्यस वाक्यले त कुश काट्ने कुरासम्म बुझाउँछ यसको अंगत्व कुन यागमा छ केही ज्ञात हुँदैन। यसैले प्रकरणादि सामान्यसम्बोधबोधक यिनको अवश्य स्वीकार गर्नुपर्छ । त्यो मन्त्र दर्शपौर्णमासप्रकरणमा पढेको देखिन्छ। यस मन्त्रले दर्शपौर्णमासमा कुश काट्ता अपूर्व पैदा गर्दछ भन्ने केही कुरा प्रकाशमा ल्याउँछ । नत्र प्रकरणपाठ व्यर्थ हुने हुन्छ ।

अपूर्वसम्बन्धी प्रकाश्य के हो त भन्ने अपेक्षामा सामर्थ्य (लिंग)बाट कुशलवन भन्ने अवगत हुन्छ । कुशको मन्त्रपूर्वक लवन गर्दा संस्कारद्वारा अपूर्वता सिद्ध हुन्छ । मन्त्रको सामर्थ्य (शक्ति)—बाट त्यस काममा त्यसलाई उपयोगमा ल्याउँदा आनर्थक्य पनि मन्त्रको हुने भएन । त्यसो हुँदा "वर्हिदेवसदनं दामि" यसलाई प्रकरणबाट दर्शपौर्णमाससँग सम्बद्ध छ भन्ने ज्ञात भएपछि मन्त्रार्थको शक्तिले अर्थात् लिंगले काट्ने काममा विनियोजन गरिन्छ ।

प्रमाणान्तर सापेक्ष लिंगको अर्को उदाहरण प्रस्तुत गरिन्छ । पूषानु-मन्त्रणमन्त्रहरूको यागलाई लक्ष्य गरेर मन्त्रोच्चारणरूप समाख्याले यागको सामान्य सम्वन्ध अवगत गरेपछि लिंग प्रमाणले पूषायागसँग सम्वन्ध भन्ने बुझिन्छ ।

समाख्याले जव पूपायागसँग सामान्य सम्बन्ध ज्ञात गर्छ त्यसअघि प्रकरणले दर्शपौर्णमाससँगै सामान्य सम्वन्ध बुझाएको हुन्छ । समाख्याभन्दा त प्रकरण बलियो छ । अतएव, दर्शपौर्णमासकाण्डको अन्तर्गत केही काण्ड पौरो-डाशिक भनिन्छ । जहाँ पुरोडाशलाई उपयोगी हुने विधिहरू छन् । पुरोडाशमर्हति पौरोडाशिकम् यस समाख्याले त्यस काण्डहरूको कर्म, पात्र र मन्त्रहरूलाई पुरोडाश यागको उपयोगित्वको प्रतीति हुन्छ । त्यही काण्डमा प्रयाजहरूको

विधान गरेकोले तिनीहरू समाख्याप्रमाणका आधारमा पुरोडाश यागकै अंग हुन आउँछन्, उता दर्शपौर्णमास प्रकरणमा पढिएकाले दर्शपौर्णमास यागका अंग प्रयाजादि हुन सक्तछन् । यस परिस्थितिमा मीमांसा गर्दा प्रकरण समाख्याभन्दा बलियो भएकोले समाख्याले प्रयाजादि पुरोडाश यागमात्रको अंग नभई प्रकरणको बलले दर्शपौर्णमासान्तर्गत सान्नाय्योपांशु यागको पनि अंग हुन्छन् भनेर निर्णय गरिएको छ ।

यही परिप्रेक्ष्यमा यागानुमन्त्रण समाख्याले पूषायागसँग सामान्य सम्बन्ध नभई खालि यागमात्रसँग सामान्य सम्बन्ध जोडिन्छ र प्रकरणबाट दर्शपौर्णमाससँग विशेष सम्बन्ध हुन्छ । प्रकरणबाट झ्वाट्टै त्यसको सम्बन्ध बुझिने हुँदा त्यसका लागि नै ती मन्त्र युक्त हुन्छन् । पूषा शब्दले पूषति भन्ने व्युत्पत्ति गर्दा पूष वृद्धौ भन्ने धातु पाठमा पढिएकोले अग्नि पनि बढ्ने हुँदा अग्निलाई पूषा भन्न पनि नसकिने त होइन भन्ने शंका गरिन्छ ।

त्यसको समाधान यसरी गरिएको छ– 'बर्हिदेवसदनं दामि' मन्त्रमा सुनिएको लवनाभिधानसामर्थ्यले लवन प्रकाशनार्थं भनेर जसरी मानिन्छ त्यसरी नै पूषानुमन्त्रणमन्त्रमा श्रूयमाण पूषानुभिधान सामर्थ्यबाट यो मन्त्र पूषाप्रकाशनार्थ नै हो अग्निस्तुतिपरक होइन भन्ने अठोट गरिन्छ । प्रकरणबाट दर्शपौर्णमासको निम्ति भन्ने वाक्यलिंग श्रुति कल्पना गर्नुअघि लिंग प्रमाणबाट पूषाप्रकाशनार्थत्व अवगत भएकाले त्यहाँ मात्र प्रकाशनमा ल्याउनु अनर्थक भएकाले अपूर्वप्रकाशनार्थत्व भन्नुपर्छ ।

त्यो अपूर्व के हो भन्दा यागानुमन्त्रणसमाख्याले अनुगृहित भएको लिंगबाट पूषयाग अपूर्व सम्बन्धी देवता प्रकाशनार्थ भनी बोध गराउँछ । हुन त समाख्याभन्दा प्रकरण बलियो हो त्यसो भए तापनि त्यस प्रकरणलाई लिंगले ङ्चाचेको हुँदा दुर्बल भएको समाख्याले लिंगको आड लिएर प्रकरणभन्दा बलियो भई समाख्या नै सामान्य सम्बन्धले यहाँ प्रमाण हुन्छ । दुर्बल छ तापनि प्रबलको आश्रय पाएर बलवान् हुने कुरा सर्वविदित नै छ ।

एउटा उदाहरणले यसलाई स्पष्ट पार्नु उपयुक्त हुन्छ । "वेदं कृत्वा वेदिं करोति" यस वाक्य छ । वेद भनेको यहाँ कुशको बढार्ने कुचोलाई भनिन्छ

पहिले दर्भमय सम्मार्जनी बनाएर वेदि भनेको आहवनीय गार्हपत्यमध्यवर्ती चार अंगुल खाल्डो भएको भूमिलाई भनिन्छ। पहिले वेद बनाऊ त्यसपछि वेदी बनाऊ भनेको श्रुतिको वाक्य नै छ। कुशको कुचो तयार पारेर अनि चार अंगुल गहिरो खोपिल्टो बनाउने गर्दा बीचमा छिउँ आयो भने आचमन गर्नुपर्छ। "क्षुत आचमेत्" भन्ने स्मृति छ। यहाँ साक्षात् श्रुतिले वेदपछि वेदि बनाऊ भनेर क्रम दिंदा दिंदै बीचमा आचमन गर्दा श्रुतिभन्दा स्मृति बलियो भयो भन्ने कुरा आउँछ। तर यहाँ विचार गर्दा आचमन भनेको पदार्थ हो क्रम भनेको पदार्थको धर्म भएकोले गुण हो। प्रबल पदार्थसँग आश्रित भएकोले स्मृति, गुणसँग सम्बद्ध श्रुतिभन्दा बलियो ठहरिन्छ। त्यसले छिक्का गर्दा क्रम टुट्ने भए पनि आचमन गर्नैपर्छ।

जुन पूष वृद्धौ धातुबाट पूषा शब्दले बढिबढाउ हुने अर्थ गरी अग्निलाई पनि पूषा भन्न सकिन्छ त्यो बिलकुल नै असंगत कुरा हो। किनभने वाक्यशेषमा पूषालाई "अदन्तको हि सः" भनेर अर्थात् दाँत नभएका यी पूषा छन् भन्ने जनाइएको छ र यिनलाई पीठो चरुबाट हलुवा तयार पारी हवन गर्ने गरिएको पनि छ। वैदिक प्रसिद्धिबाट अर्थविशेषमै पूषा शब्द रुढ छ। रूढ शब्द यौगिक शब्दभन्दा बलिया हुन्छन् भन्ने हामीले मानेका छौं। यौगिकले अवयवार्थ विचार गर्नुभन्दा अघि रूढ शब्दले अर्थ बुझाइसक्तछ। यसैले 'वर्षासु रथकारोऽग्नीनादधीत' यहाँ रथकार शब्दले माहिष्यले करणीबाट जन्माएको संकर जातिलाई बुझाउँछ। रथं करोति इति रथकार भनेर रथ बनाउने कालीगडलाई बुझाउँदैन। रथ त कुनै द्विजातिबाट पनि बन्न सक्तछ। योगभन्दा रूढ प्रबल हुन्छ भन्ने यसरी सिद्ध गरिन्छ। त्यसो हुँदा समाख्याले सामान्य सम्बन्ध बुझिएपछि लिंगले पूषयागसँग सम्बन्ध पूषानुमन्त्रण मन्त्रहरूको छ भनी विनियोग गर्दछ। प्रमाणान्तर सिद्ध सामान्य सम्बन्ध पदार्थ विनियोजक लिंग भन्ने कुरा यसरी सिद्ध हुन्छ।

मुख्य अर्थमा नै मन्त्र विनियोजक लिंग प्रयुक्त हुन्छ गौण अर्थमा सो प्रयुक्त हुँदैन। मुख्य अर्थ नै पहिले उपस्थित हुँदा त्यहीं विनियोजक परिसमाप्त हुन जान्छ। त्यस परिस्थितिमा गौण अर्थमा विनियोगको कल्पना गर्नु गौरव कुरा हो। "बर्हिर्देवसदनं दामि" यसले कुशलाई बुझाउँछ काशलाई होइन।

वाक्यको भन्दा लिङ्गको प्राबल्य

यस्तो लिग वाक्यभन्दा बलियो हुन्छ । लिगले साक्षात् श्रुति कल्पना गर्न सक्तछ । वाक्यले भने लिगमार्फत श्रुतिकल्पना गर्न पुग्नुपर्छ । वाक्यले सामर्थ्यकल्पना गरी विनियोगकल्पना गर्नुअघि लिगले (सामर्थ्य)–ले श्रुतिकल्पना गरिसक्तछ र विनियोग भइसक्तछ । त्यसैले त्यसको प्राबल्य मानिएको हो ।

यसैले—

श्योनन्ते सदनं कृणोमि घृतस्य धारया सुषेवं कल्पयामि ।
तस्मिन् सीदामृते प्रतितिष्ठ व्रीहीणां मेधः सुमनस्यमान : ।।

अर्थात्–हे पुरोडाश, ते– तिम्रो, श्योनम्– राम्रो, सदनम्– स्थान, कृणोमि– गर्दछु, त्यो स्थानलाई घृतस्य–घिउको, धारया–धाराले, सुषेवं–राम्ररी सेवा गर्न योग्य, कल्पयामि–तयार पार्छु । व्रीहीणाम्–धानका, मेधः—सारभूत, सुमनस्यमानः, समाहित गन भएर, तस्मित्– त्यो, अमृते—अमृत जस्तो ठाउँमा, सीद–बस, प्रतितिष्ठ—स्थिर रहू ।

यस मन्त्रले पहिलो आदिले सदन करण र दोस्रो आदिले सादनकरण लिगबाट देखिने हुनाले पूर्वार्धले पुरोडाश राख्ने .ठाउँ बनाउने काम गर्दै मन्त्रोच्चारमा उपयोग आउने र उत्तरार्ध मन्त्र चाहिं पुरोडाश राख्न बनाएको ठाउँमा पुरोडाशलाई राख्ने कार्यमा प्रयोग गर्नुपर्छ । सिंगै मन्त्रले स्थान र समग्र मन्त्रले पुरोडाश स्थापन भने गर्न पाइन्न । किनभने पूर्वार्धमा सदनका कुरा र उत्तरार्धमा स्थापनका कुरा स्पष्ट प्रतीति हुन्छ । समग्र मन्त्रबाट सदन र सादन गराउँदा सदन भएको आदिमा सादन र सादन भएको आदिमा सदनको अन्वयबोध गराई एकवाक्यता गर्नुअघि लिगले आफ्नो काम समाप्त गरिसकेको हुन्छ ।

वाक्य

भाष्यकारले 'एकार्थमनेकपदं वाक्यम्' एक मतलब बुझाउने अनेकपद समूहलाई वाक्य भनेका छन् । यसो भन्दा त श्रुति लिगहरू पनि आउने

भए। हामीले 'सुब्तिङन्तचयो वाक्यम्' भन्ने पक्षलाई खण्डन गर्न खोजेको होइन। तर श्रुति, लिंग, प्रमाणभन्दा बेग्लै वाक्यको लक्षण गरेर विनियोजक हुँदा त्यो वाक्य कसरी प्रयोगमा आउँछ भन्ने देखाउन मात्र लक्षण गरी तीभन्दा अलग्ग पार्न खोजेको हो। यसरी वाक्यको परिभाषा साधारण परिभाषा-भन्दा फरक पार्नुपर्दा वाक्य भनेर हामीले– "समभिव्याहारो वाक्यम्" भन्ने लक्षण गरेका छौं। समभिव्याहार अर्थात् साध्यत्व साधनत्वादि वाचक द्वितीयादिको अभावमा, वस्तुतः अंगांगीभाव रूपले सहोच्चारण हुनु यहाँ वाक्यको अर्थमा प्रयोग गरिएको हो।

द्वितीयादि नभई कसरी शेषशेषिभावबोधकत्व संभव हुन्छ भनौला, वस्तुतः तात्पर्यले नै त्यसलाई बुझाउँछ। जुन पदको सहोच्चारण छ त्यसको अर्थको अंगांगिभावबोधकत्व तात्पर्यबाटै बुझाउँछ। यसै हुँदा त.लिंगादिदेखि यो फरक हुन्छ। जस्तै– "यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं शृणोति" यस वाक्यको अर्थ हो जुन यजमानको जुहू– अर्धचन्द्रको आकारको यज्ञको पात्रविशेष, पर्णमयी पलाशको हुन्छ त्यसले पाप सुन्नुपर्दैन। यहाँ द्वितीयादि विभक्ति सुनिंदैन। केवल पर्णताको र जुहूको समभिव्याहार मात्र सुनिन्छ। त्यसो हुँदा पर्णता जुहूको अंगत्व ग्रहण गर्छ अर्थात् जुहू बनाउँदा पलाशको बनाउनुपर्छ।

जुहू अरूको बनाएमा त्यो अपूर्व प्राप्त हुँदैन, जुहू पलाशको बनाउँदा प्राप्त हुन्छ। पलाशको चरुपात्रबाट लिएर उठाइएको जुन हविरूप चरुलाई धारण गर्दा प्राप्त हुने साध्य अपूर्व जुन छ त्यो भावना गर भन्ने कुरा जुहू पलाशको बनाएमा मात्र प्राप्त हुने हुँदा पर्णता व्यर्थ हुने भएन। अवत्तहवि-धारणद्वारा अर्थात् चरुपात्रबाट लिएर हविरूप चरु राख्नुपर्ने रूपमा त्यसको आवश्यकता नै देखिन आउँछ। नत्र त स्रुवादि पनि पर्णमयी हुन जानेछन्। पर्णमयी जुहू भनेर जुहूसँगै टाँस्सिएर आएको पर्णता स्रुवादिसँग सम्पर्क राख्न समर्थ हुँदैनन्। यसरी वाक्यबाट त्यो त्यहाँ अंग हुन्छन्। यागमात्रमा यो अंग हुने होइन खालि प्रकृतिमा मात्र अंग हुने भन्ने चाहिं बिर्सिदिनु हुन्न।

वाक्य प्रकरणभन्दा बलियो हुन्छ। प्रकरण साक्षात् विनियोजक हुँदैन। किनभने प्रकरण आकांक्षारूप हुन्छ। आकांक्षा भन्ने कुरो स्वयं प्रमाण हुने होइन। किन्तु साकांक्ष वाक्य देखेर यस्तो बुद्धि हुन्छ कि पक्का यो वाक्य कुनै

वाक्यसँग एक वाक्य भएको हुनुपर्छ। आकांक्षारूप प्रकरण वाक्यको वाक्यान्तरसँग एक वाक्यत्वमा मात्र प्रमाण बन्दछ। प्रकरणले जब वाक्य कल्पना गर्ने तरखर गर्दै रहन्छ त्यसभन्दा अघि वाक्यले लिंग र श्रुतिकल्पना गरी काम पटाइसकेको हुन्छ। त्यसैले प्रकरणभन्दा वाक्य प्रबल हुन्छ भनिएको हो।

यसले— "इन्द्राग्नी इदं हविरजुषेतमवीवृधेतां महो ज्यायोऽक्राताम्।" यसको अर्थ हो इन्द्राग्निले यो हवि सेवा गरे, बढे, ठूलो तेज गरेका थिए। यो मन्त्र पढेर कुशका मुठा त्यस आगोमा प्रक्षेप गरिन्छ। इन्द्राग्नि पदले दर्शयागमा लिंगबाट विनियोग हुन्छ पौर्णमास भए अग्नि सोम देवता हुँदा "अग्निषोमाविदं हविरजुषेताम्" यस्तो वाक्य विनियोग गर्नुपर्छ। इन्द्राग्निले दर्श देवता र अग्निषोमले पौर्णमास देवता प्रकाशन गरेको छ। त्यसै हुँदा एक एक वाक्यको विभाग गरेर विनियोग गर्नुपर्छ प्रकरणबाट दर्शपौर्णमासको अंग उपरोक्त वाक्यलाई गर्न पाइन्न किनभने प्रकरणभन्दा वाक्य बलवान् हुन्छ।

प्रकरण

अंग र अंगीभावले अभिमत दुवैको परस्परको आकांक्षा प्रकरण भनिन्छ। दर्शपौर्णमासको अंग भएर प्रयाज अनुयाज नामका याग विधान गरेका छन्। प्रयाजादिमा "समिधो यजति" भन्ने वाक्यले यागको हवनीय द्रव्य समिध भन्ने देखाउँछ। तर त्यहाँ त्यसको फल बताएको छैन। यता "दर्शपौर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत" वाक्यले फल विधान गर्छ कसरी त्यो सम्पन्न गर्ने भन्ने उल्लेख गर्दैन। प्रयाजमा इष्टफलको निर्देश नहुँदा उपकारीको आकांक्षा र दर्शपौर्णमासमा उपकारको आकांक्षा देखिन्छ। दुवै आकांक्षा भएकाले प्रयाजादिहरू दर्शपौर्णमासको अंग भावमा सिद्ध हुन आउँछन्।

लौकिक उदाहरणबाट यसलाई झन् स्पष्ट पार्न सकिन्छ। जस्तै— यता कसैलाई कुनै काम गर्ने मानिस चाहिएको छ, उता कसैलाई त्यस्तै काम गराउने मानिस चाहिएको छ भन्ने उभयाकांक्षा रहन्छ र त्यो त्यहाँ उपयुक्त हुन्छ। यता छोरो पढाइदिने शिक्षकको आवश्यकता, उता स्नातक भएर बेकार भइरहेको व्यक्तिलाई कुनै कामको जरूरत भएमा दुवैको कुरा मिल्छ अनि एउटा उपकारी अर्को उपकारक भई अंगांगिभावले विनियुक्त हुन्छन्।

मालीको आवश्यकता परेको वेलामा शिक्षकको दर्ता हुँदैन । एकातिरको मात्र खांचो भएर काम पूरा हुँदैन दुवैतिर त्यही कामको आकांक्षामा प्रकरण मिल्छ र विनियोग हुन सक्तछ ।

हरेक विधिवाक्यमा फल श्रवण नभए पनि विश्वजिदधिकरणले स्वर्गफल सिद्ध हुन्छ भन्ने छ । अर्थात् "विश्वजिता यजेत" यस विधिवाक्यमा विश्वजित् यागको विधान छ । तर, विश्वजित् याग गरेर के हुन्छ त्यसको फल भने उल्लेख छैन । विनाफल विधिवाक्य अनुपपन्न हुँदा अवश्य त्यसको फलको कल्पना हुन्छ । सबैले अभिलषित भएकोले स्वर्गफल मान्नुपर्छ भनी जैमिनिले पूर्वमीमांसासूत्र लेखे– "स स्वर्गः स्यात् सर्व्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात्" भनेर । यसको अर्थ हो– त्यो स्वर्ग होस् सबैप्रति फरक नपर्ने भएकोले भन्ने छ । यसो हुँदा प्रयाजादि विधिवाक्यको पनि स्वर्गफल माने भइहाल्छ । विधिवाक्यमा त्यहाँ फल नभएर के हुन्छ त । किन दर्शपौर्णमासको अंग मान्नु यसलाई ।

प्रयाजादि यागलाई लिएर अर्थवाद वाक्य छ– "वर्म्म वा एतद्यज्ञस्य क्रियते, यत्प्रयाजानुयाजा इज्यन्ते, वर्म्म यजमानस्य भ्रातृव्यस्याभिभूत्यै" अर्थात् जुन प्रयाज अनुयाज गरिन्छन्, यो यज्ञको कवच बनाइन्छ यजमानको शत्रुलाई ढाल्न यो ढाल हुन्छ । यसरी अर्थवादले श्रुतफलसँग अन्वय सम्भव छँदाछँदै नसुनिएको स्वर्गफलसँग यसलाई नजोडी रात्रिसत्रन्यायले आर्थवादिक फल कल्पना गरे भइहाल्छ । रात्रिसत्राधिकरणमा भनेको अर्थवाद वाक्य छ "प्रतितिष्ठन्ति ह वै य एता रात्रीरुपयन्ति" यहाँ रात्रि शब्दले ज्योति आदि नामका सोमयाग–विशेष कहिन्छ । जुन पूर्वोक्त रात्रि प्राप्त गर्दछन् तिनीहरू प्रतिष्ठा पाउँछन् भन्ने अर्थवाद वाक्यको तात्पर्य छ । यस रात्री नामक सोमयाग विशेषमा फल विधिवाक्यमा फल नसुनिए तापनि फल नभएको विधिश्रुति हुनै नसक्ने भएकाले फल कल्पना गर्दा अर्थवादवाक्यले भनेको प्रतिष्ठारूप फल मानिएको छ ।

यसो हुँदा प्रयाजादिमा विश्वजिन्न्यायले अनुपस्थित स्वर्गफल कल्पना गर्नुभन्दा रात्रिसत्रन्यायले अर्थवादले प्राप्त भएको प्रकृत फल कल्पना गर्न झन् लाघव हुन्छ । प्रयाजादिको दर्शपौर्णमासको स्वर्गफलभन्दा त वरु विश्वजिन्न्यायले स्वतन्त्र स्वर्गफल वा रात्रिसत्रन्यायले अर्थवादप्रयुक्त फल कल्पना गर्नु उपयुक्त

हुन्छ । किन दर्शपौर्णमासको अंगत्व कल्पना गर्नु प्रकरणद्वारा भन्ने शंका सुदृढ हुन्छ ।

यसको समाधान यसरी गरिन्छ । स्वतन्त्र फलार्थत्व भएमा केवल कर्म्मगत आकांक्षाको सम्बन्ध हुन्छ । यहाँ त फलको साधनाकांक्षा छैन । श्रूयमाण फल नै साधनको आकांक्षा गर्छ । त्यस्तो फल यहाँ श्रूयमाण छैन । फलको आकांक्षा नभएकोले केवल के भावना गर्ने भन्ने प्रयाजादिको भाव्याकांक्षाले नै स्वतन्त्रफलार्थत्व हुने भयो । एकातिर के फल पाउने भन्ने आकांक्षा भन्दा यो फल कसरी पाउने भन्ने उभयाकांक्षा चाहिं प्रवल हुन्छ । प्रयाजादिले फलको आकांक्षा गर्ने र दर्शपौर्णमासले साधनको अपेक्षा गर्ने हुँदा परस्परको आकांक्षा नै बलवती हुने भई प्रयाजादि दर्शपौर्णमासकै अंग हुन्छन् । यसमा भनेको पनि छ– "द्रव्यसंस्कारकर्म्मसु परार्थत्वात् फलश्रुतिरर्थवादः स्यात्" अर्थात् परार्थत्वात्, बलवती उभयाकांक्षाले क्रत्वर्थत्व निश्चित गरेको हुँदा, द्रव्यमा, संस्कारमा र कर्ममा पनि फलश्रुति प्रशंसा मात्र हुन्छ । जस्तै द्रव्यमा फलश्रुति– "यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति" पलाशरूपी द्रव्यको प्रशंसापरक फल श्रुति भयो । संस्कारमा– "यदङ्क्त चक्षुरेव भ्रातृव्यस्य वृंक्ते" यहाँ जो आँखामा गाजल लगाएर संस्कार गर्छ त्यसले शत्रुलाई ढाक्तछ भनी चक्षुसंस्कारको फल-श्रुति छ । कर्ममा फलश्रुति जस्तै "वर्म्म वा एतत् यज्ञस्य क्रियते यत्प्रयाजानुयाजा इज्यन्ते" यहाँको कर्म्मसंस्कार कर्मभन्दा फरक छ किनभने यो कर्म त्यहींभित्र पसेर हुने नभई टाढाबाट उपकारकत्व छ ।

यसरी प्रकरण क्रियाकै विनियोजक हुन्छ द्रव्य र गुणको होइन । तिनीहरू क्रियायोगसँग सम्बद्ध भएर नै विनियोजक हुन्छन् । कसरी भन्ठानौला राम्ररी सुन–

"यजेत स्वर्गकामः" यहाँ स्वर्ग चाहनेले यज्ञ गर भन्दा यहाँ रहेको आख्यातले आर्थी भावनालाई बुझाउँछ । त्यो तीन अंशलाई अपेक्षा गर्छ । के भावना गर्ने, केले भावना गर्ने र कसरी भावना गर्ने भन्ने आकांक्षामा भाव्य (साध्य)-को आकांक्षामा स्वर्ग भाव्यताले अन्वय हुन्छ– स्वर्ग भावना गर भन्ने । करणको आकांक्षा हुँदा समान पदले उपात्त याग करणभावले अन्वय हुन्छ– यागले स्वर्ग भावना गर भनेर । कसरी याग गर्ने भन्ने कथम्भावाकांक्षामा जुन

नजीकमा पढिएको अश्रूयमाणफलरूपी कर्मजात छन्, तिनै उपकार्य्याकांक्षाले इतिकर्तव्यतात्वेन अन्वय हुन सक्तछन् । हुन पनि क्रिया नै कसरी कार्यसम्पादन गर्ने भन्ने आकांक्षा हुँदा अन्वय हुने गरेको देखिन्छ । बन्चरोले काट्छ भन्दा केले भनेर भन्दा हातले भने पनि हात उचाल्दै बन्चरो मूढोमा बजार्दै वारंवार यस्तो क्रियाद्वारा नै हातले अन्वय पाउँछ भन्ने कुरा सर्वविदित नै छ ।

कथम्भावाकांक्षा भनेको करणगतप्रकाराकांक्षा हो । किनभने 'प्रकारे थाल्' भन्ने सूत्रबाट प्रकारवचन अनुवृत्ति गरेर 'किमश्च' भन्ने सूत्रले थमु प्रत्यय गरेको छ । 'इदमस्थमु' भन्ने सूत्रकै प्रकरण पढिएको अघिल्लो सूत्रले थमु विधान गर्दछ । प्रकार भने सामान्यबाट अलग्ग पार्ने विशेषता नै त हो नि । सामान्य पनि क्रियारूप नै हो त्यो आख्यातले भनिएको देखिन्छ । 'यजेत स्वर्गकामः' को अर्थ हो— यागले त्यसो गर्नुपर्छ जसरी स्वर्ग हुन्छ । क्रिया सामान्यको विशेष क्रिया नै हुन्छ । ब्राह्मणविशेष परिव्राजक अब्राह्मण हुँदैन, हात्तीविशेष मत्ता हात्ती स्याल हुँदैन र हात्तीमा नै विशेषता छान्नुपर्छ सामान्यबाट विशेष छान्दा त्यही सामान्यकै वर्गबाट छानिने गरिन्छ । यसरी नै करणगत क्रियाविशेषको आकांक्षा भएको कथम्भावाकांक्षामा क्रिया नै अन्वय हुने तथ्यमा पुगिन्छ ।

यागात्मककरणगतप्रक्रिया विशेष पनि यसरी सम्पन्न हुन्छ— करणगतक्रियाविशेष अग्निस्थापनदेखि ब्राह्मणतर्पणसम्म हुने क्रियारूप नै हुनाले तिनको प्रकरणले ग्रहण हुन जान्छ । त्यसको करणगतत्व त्यसको उपकारकत्व नै हो । विशेष क्रियाविना यागले अपूर्व पैदा गर्नै सक्तैन । बन्चरोलाई मूढोमा उठाएर नबजार्ने हो भने खालि बन्चरोले दुई टुक्रा पार्दैन । त्यसो हुँदा कसरी यसलाई सम्पादन गर्ने भन्ने आकांक्षामा क्रिया नै अन्वय हुन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ । यसैले 'व्रीहिभिर्यजेत' भनेर द्रव्य र 'अग्नये च प्रजापतये च जुहोति' भनी देवताको विधान गरेको श्रुतियागसम्पादक अग्निप्रक्षेपण उद्देशादि क्रियाद्वारा नै अन्वय हुन्छन् । क्रियाकै इतिकर्तव्यतात्व हुन्छ । इति शब्दको प्रकारवाचित्व अर्थ हुन्छ कर्तव्यस्य इतिप्रकार-इतिकर्तव्यता भन्ने निरुक्तिसिद्ध कुरा हो । प्रकार भनेको सामान्यको भेदकविशेष भन्ने अगावै मानिसकियो । कर्तव्यको विशेष पनि कर्तव्य नै हुन्छ । सिद्धवस्तुको इतिकर्तव्यतात्व हुँदैन खालि क्रियाकै हुन्छ । सिद्ध द्रव्यादिको केवल अंगत्व हुन्छ त्यो पनि श्रुत्यादिले प्रकरण प्रमाणले होइन । यसै हुँदा 'वर्हिर्देवसदनं दामि' इत्यादि मन्त्रको लिंगबाट अंगत्व भयो प्रकरणले

भएन भनेर भनिसकियो। यसरी हामी प्रकरण क्रियाकै विनियोजक हुन्छ भन्ने टुंगोमा पुग्दछौं।

त्यो प्रकरण दुई प्रकारको छ– महाप्रकरण र अवान्तरप्रकरणका भेदले। फलभावनाको प्रकरण महाप्रकरण हुन्छ। त्यो प्रयाजादिको इतिकर्तव्यतात्वले विनियोजक हुन्छ। त्यो प्रकृतिमा नै संभव हुन्छ। जहाँ समग्र अंगको उपदेश हुन्छ त्यसलाई प्रकृति भनेर यहाँ परिभाषा गरिन्छ। जस्तै दर्शपौर्णमास आदि। उभयाकांक्षारूप प्रकरण त्यहाँ सम्भव हुन्छ किनभने आकांक्षा उपरम भएको हुँदैन त्यहाँ।

विकृतिमा प्रकरण हुँदैन। जहाँ समग्र अंगको उपदेश हुँदैन त्यस्तालाई विकृति भनिन्छ, जस्तै सौर्य्यादि । त्यहाँ जुन अपूर्व अंगहरू छन् उपहोमादि, तिनको विनियोजक प्रकरण हुँदैन। यद्यपि तिनको 'किं भावयेत्' भन्ने खालको आकांक्षा नहुने होइन तथापि प्रधानको कथंभावरूपी आकांक्षा छैन। प्रकृत अंगले नै निराकांक्षत्व भइसकेको हुन्छ। यसरी महाप्रकरण प्रकृतिमा नै विनियोजक हुन्छ । विकृतिमा चाहिं जुन प्राकृत दृष्टार्थगानुवादले विधान गरिन्छ त्यसको विनियोजक हुन्छ । केवल विधीयमान अपूर्वांगको विनियोजक हुँदैन। जुन विकृतिमा प्राकृत धर्मको अनुवादले विधीयमान दुई धर्मको बीचमा अपूर्व अंग जुन पढिन्छ त्यो पनि प्रकरणले नै विनियोग हुन्छ।

फलभावनाको अन्तरालमा जुन अंगभावनाको प्रकरण छ त्यसलाई अवान्तरप्रकरण भनिन्छ। प्रयाजादिमा होमकालमा आहवनीयको नजीकै रहनुलाई अभिक्रमण भनिन्छ त्यो अभिक्रमण चाहिं अवान्तरप्रकरणले विनियोजक हुन्छ। त्यो कुरा सन्दंशले ज्ञान हुन्छ। सन्दंश भनेको एकांगको अनुवादले विधीयमानका अन्तरालमा विहित हुने कुरो हो। सनेसोले बीचमा समातेर पक्डन्छ त्यसरी नै बीचमा पर्न आउने हुँदा सन्दंश भनेको हुनुपर्छ।

अवान्तरप्रकरण महाप्रकरणभन्दा वलियो हुन्छ । सन्दंशपतित धर्महरूको कथंभावाकांक्षा हुँदा प्रधान अपूर्वभन्दा प्रयाजादि अपूर्व झट्टै उपस्थित हुन्छन् । यसरी दुई किसिमको प्रकरणको विनियोजकत्वको विधा देखाइयो।

प्रकरण स्थानसमाख्याभन्दा बलियो हुन्छ । स्थानबाट जहाँ अंगत्व सिद्ध हुन्छ त्यहाँ प्रधान कुराको प्रकारान्तरले कथंभावाकांक्षा रहँदैन । आकांक्षा उठाएर नबिउँताईकन निराकांक्षसँग साकांक्षको सम्बन्ध जोड्न सकिन्न । एकातिरको साकांक्षताले अर्कोतिरको आकांक्षा पैदा गर्नुअघि उभयाकांक्षा हुने प्रकरणले वाक्यसँग विनियोग गरिदिन्छ । अर्थात् भनेको के भने– स्थानमा एकापट्टि मात्र आकांक्षा हुन्छ निराकांक्ष भएकोको पनि आकांक्षा जगाई प्रकरणको कल्पना गरी अनि वाक्यसँग विनियोग गर्नुभन्दा उभयाकांक्षारूप प्रकरणले नै वाक्य कल्पना गर्नु छिटो हुन्छ । त्यसैले स्थानभन्दा प्रकरण बलियो मानेको हो ।

यहाँ सानो उदाहरणबाट अझ स्पष्ट पारौं । राजसूय नामको एउटा यज्ञ छ । त्यसमा पशुयाग, इष्टिहरू र सोमयागहरू धेरै प्रधान यागहरू हुन्छन् । यी सबै मिलेर राजसूय नामको याग भनिन्छ । त्यहीमध्ये सोमयाग अभिषेचनीय भन्ने विधान गरिएको छ । त्यहींनिर विदेवन आदि धर्म विधान हुन्छ । अर्थात् "अक्षैर्दीव्यति, पुष्टौहीं दीव्यति, राजन्यं जिनाति" यस्ता वाक्य छन् । यसको अर्थ हो पासाले जुवा खेल्छन्, भार बोक्न सक्ने गोरु पनि जुवामा खेलिन्छन्, राजन्यलाई जित्छ आदि । खेलवाड गरिने कर्महरूलाई विदेवन भनिन्छ । (अब त्यस वेला खुशियालीमा जुवा खेलिंदो रहेछ भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ यस वाक्यले । यस प्रसंगबाट आर्यहरूको जुवा खेल्ने छचाप वैदिक यागसम्मको अंग भएकोबाट जुवा खेल्ने लत यिनीहरूमा फङ्टाइसकेको बुझिन्छ ।) यो विदेवन सन्निधिरूप स्थानबाट अभिषेचनीय नामक सोमयागको अंग हो कि ? राजसूयगत पशुयागादि सबैको अंग हो भन्ने शंकामा प्रकरण स्थानभन्दा बलियो भएकोले राजसूय नामक सबै यागकै यो विदेवनादि (खेलवाड) अंग हुन्छ भन्ने निर्णय भएको छ । राजसूय यागलाई अघि सारेर जति धर्म विधान गरिएका छन् ती सबै राजसूयकै अंग हुन्छन् । यसैले विदेवनादि प्रकरणबाट राजसूयको अंग हुने भएकाले स्थानबाट अभिषेचनीय नामक सोमयागको मात्र अंग ठहरिंदैन ।

स्थान

समान देशमा जुन रहेका छन् अर्थात् समान ठाउँमा रहने कुरालाई स्थान प्रमाण भनिन्छ । पाठसादेश्य (पाठका समान देशमा रहेको) र अनुष्ठान-

सादेश्य (अनुष्ठान हुने ठाउँमा रहेको)– को भेदले दुई किसिमको हुन्छ । स्थान-प्रमाणलाई क्रमप्रमाण पनि भन्ने गरेको छ । स्थानको पर्यायको रूपमा क्रम आएको छ । भनेको के भने—पाठमात्रले एक देशमा बुझिने र एक देशमा अनुष्ठेयत्वले निर्दिष्ट भएकोको हिसाबले क्रम (स्थान) दुई किसिमको हुन्छ । वार्तिककारले यही कुरा यसरी भनेका छन्–

"तत्र क्रमो द्विधैर्वेष्टो देशसामान्यलक्षणः ।
पाठानुष्ठानसादेश्याद्विनियोगस्य कारणम् ॥"

अर्थः– श्रुतिलिंगादि विनियोग प्रमाणमध्यमा समानदेशत्वरूप क्रम (स्थान) दुई प्रकारको मानिएको छ । पाठ र अनुष्ठानका समानदेशमा रहेर विनियोगको कारण बन्दछन् ।

पाठसादेश्य पनि यथासंख्य पाठ र सन्निधिपाठका भेदले दुई प्रकारका हुन्छन् । जस्तै "ऐन्द्राग्नमेकादशकपालं निर्व्वपेत् वैश्वानरं द्वादशकपालम्" यसरी क्रमले विहित इष्टिमा "इन्द्राग्नी रोचनादिवः प्रहर्षणिभ्यः" इत्यादि र "इन्द्राग्नि नवति पुरः श्लथवृत्तम्" इत्यादि याज्यानुवाक्य मन्त्रहरूको यथासंख्य प्रथमको प्रथम र द्वितीयको द्वितीयका साथ जुन विनियोग हुन्छ त्यो यथासंख्य पाठको क्रमले हुन्छ । प्रथमपठित मन्त्र कहाँ उपयोग गर्ने भन्ने आकांक्षा हुँदा प्रथम-विहित कर्म नै प्रथम अघि सर्छ समान देशमा रहेको हुनाले ।

प्राकृत अंगका अनुवादले विहित, सन्दंशले आइपरेका वैकृत अंगहरू जुन छन् तिनको विकृतिको लागि जुन विनियोग गरिन्छ त्यो सन्निधि पाठबाट हुन्छ । तिनीहरूको कसका लागि उपयोग गर्ने भन्ने आकांक्षा हुँदा फलवद्विकृतिको अपूर्व नै भाव्यत्वले सम्बन्ध हुन्छ । त्यहाँ सन्निधिपाठबाट त्यही उपस्थित भएको छ । तिनको स्वतन्त्र फलार्थत्व हुँदैन, नत्र त विकृतिको नजीक पढ्नुपर्ने आवश्यकता नै रहँदैनथ्यो ।

अब अनुष्ठानसादेश्यको विषयमा यहाँ केही भनौं– ज्योतिष्टोममा तीनोटा पशुहरू भनिएका छन् । तिनको नाम अग्नीषोमीय, सवनीय र आनुबन्ध्य छ । अग्नीषोमीय पशुलाई औपवसथ्यका दिनमा, काममा ल्याइन्छ सौत्य नामक

दिनमा सवनीय पशु काममा आउँछ । अवभृथका अन्त्यमा आनुबन्ध्य पशु काममा प्रयुक्त हुन्छ ।

जुन दिनमा जुन पशुको संस्कार प्राप्त छ त्यही दिनमा त्यही अवस्थामा त्यसको निम्ति विहित धर्म गर्नुपर्छ । औपषवथ्यका दिनमा पशुधर्म यस प्रकार छन् उपाकरण, अर्थात् 'प्रजापतेर्जायमाना इमं पशुम्' भन्ने ऋक्हरुले पशुलाई छुनु, पर्य्याग्निकरण अर्थात् कुश सल्काएर त्यसको ज्वालाले तीन पटक प्रदक्षिणा गराउनु आदि हुन् पशुधर्म । ती पशुधर्म महाप्रकरणबाट ज्योतिष्टो-मांगत्वले प्राप्त छन् तापनि त्यसको सोमयागले अभिषवादिधर्मसाकांक्ष भएकाले उपाकरणमा निराकांक्ष हुँदा त्यो अंग पशुयागमा नै अन्वय हुन्छन् । त्यसो भए तीनोटै पशुयागमा यही अन्वय होस् भनेर भन्न चाहिं मिल्दैन । सौत्य नामक दिनभन्दा अघि औपवषथ्यका दिनमा पशुधर्म प्राप्त छन् अग्नीषोमीयको पनि त्यही स्थान हुन्छ भनी अनुष्ठान समान देशत्व रहन्छ । सवनीयको सौत्य नामक दिनमा विहित सवनीयको र अवभृथका अन्त्यमा आनुबन्ध्यको काम हुने भएकोले अलग्ग दिनमा अलग्ग पशुधर्महरू हुन्छन् । पशुधर्मको विभिन्न देशत्व भन्ने अनुष्ठान देशसमानरूप स्थानवाट अग्नीषोमीय पश्वंगत्व पशुधर्मको हुन्छ । सवनीय र आनुबन्ध्यको अंग हुँदैन । अतिदेशवाट तिनीहरूले त्यो धर्म्म त प्राप्त गर्दछन् । यसलाई नै पार्थसारथि मिश्रले यसरी तृतीयाध्यायको आठौं पादमा भनेका छन्–

"अग्नीषोमीय एवातो विधेर्धर्म्मा व्यवस्थिताः ।
अन्यत्र त्वतिदेशेन गच्छन्ति न विधानतः ।।"

उपाकरण, पर्य्यग्निकरण, उपानयन, बन्ध, यूप नियोजन, संज्ञपन, विशसन इत्यादि पशुधर्म अग्नीषोमीयमा विधानबाट प्राप्त हुन्छन् । किनभने यी पशुधर्म कहाँ उपयोगमा आउने भन्दा पहिलो अग्नीषोमीय पशुको अपूर्व नै साध्यत्वले सम्वन्ध हुन्छ, अनुष्ठान समानदेशत्व रहेकाले । पछिका सवनीय र अनुवन्ध्यको अंग विधानवाट नभई अतिदेशवाट हुन जान्छ ।

अनुष्ठानसादेश्य नभनी पाठसादेश्यवाटै किन यसलाई उपयोगमा नल्याएको भनौला तर अग्निषोमीय पशुको क्रयसन्निधिमा पाठ छ । त्यसो गरेर

क्रयसन्निधिमा पाठ भएकोले पशुधर्महरू त्यही क्रममा गरिदिने हो भने "स एष हि दैवत्यः पशुरौपवषथ्येऽहनि आलब्धव्यः" भन्ने वचनकै विरोध हुने हुन्छ । त्यसो हुँदा अनुष्ठानकै क्रम लिनुपर्छ पाठक्रम मिल्दैन । क्रमभन्दा प्रकरण बलियो भएकोले पशुधर्महरू ज्योतिष्टोमकै निम्ति किन हुँदैनन् त भनौं भने ज्योतिष्टोम सोमयाग भएकोले पशुलाई गर्नुपर्ने काम त्यहाँ उपयोगमा ल्याउनु अयोग्य हुन्छ। पशुलाई मौलोमा बाँधेर काट्ने काम सोमलाई लगेर मौलोमा बाँधेर काट्न त मिल्दैन । अनि पशुधर्म जुन छन् ती निराकांक्ष हुने भए ज्योतिष्टोममा र "आनर्थक्यप्रतिहतानां विपरीतं बलाबलम्" भन्ने नियमानुसार अर्थात् अनर्थ भई प्रतिहत हुनेको बलियो र निर्धो भन्ने कुरो उल्टन्छ निर्धो बलियो हुन्छ बलियो निर्धो हुन्छ । "मरता क्या न करता" भनेझैं बिरालोलाई बाटो राखेर कुट्नु पर्छ अर्थात् आनर्थक्यले निष्प्रयोजन हुनाले प्रतिहत प्रतिघात भएका अन्वय नपाएका यी पशुधर्महरूको स्थानबाट नै पशुयागार्थत्व हुन्छ ।

समाख्याभन्दा स्थान प्रबल

त्यो स्थान (क्रम) समाख्याभन्दा बलियो हुन्छ । स्थान विनियोगमा पदार्थको देशसामान्य सक्षण सम्बन्ध प्रत्यक्ष छ । समाख्या विनियोगमा भने सम्बन्ध प्रत्यक्ष छैन । समाख्याको बलले विनियोगमा पदार्थको सम्बन्ध कल्पना गर्नुपर्छ । समाख्याले सम्बन्ध बुझाउँदैन । यौगिक शब्दको द्रव्यवाचकत्वले सम्बन्ध नबुझाउने हुन्छ । भनेको पनि छ–

सर्वत्र यौगिकैः शब्दैर्द्रव्यमेवाभिधीयते ।
न हि सम्बन्धवाचित्वं सम्भवत्यतिगौरवात् ॥

अर्थ-– यौगिक शब्दहरू द्रव्य नै भन्दछन् । तिनीहरूले सम्बन्ध बुझाउँदा शक्ति कल्पना गर्नु परे अति गौरव हुने देखिन्छ । समाख्याबाट पदार्थको कल्पना गर्नु-अगावै प्रत्यक्षले प्राप्त क्रमले सम्बन्ध बुझाउने हुँदा समाख्या कमजोर हुन गएको हो ।

समाख्याभन्दा स्थान प्रबल

समाख्याभन्दा स्थान (क्रम) प्रबल हुन्छ भन्ने कुरा उदाहरणद्वारा बुझाइन्छ । जस्तै— दर्शपौर्णमासकाण्डको बीचमा केही काण्ड छन् तिनलाई पौरोडाशिक काण्ड भनिन्छ । त्यहाँ पुरोडाशका उपयोगी विधिहरू छन् । "पुरोडाशमर्हति पौरोडाशिकम्" भनी समाख्या (यौगिक शब्द)-बाट त्यस काण्डमा

पढिएका पात्रहरू, कर्महरू र मन्त्रहरू पुरोडाशलाई उपयोगी छन् भन्ने प्रतीति हुन्छ । "शुन्धध्वं दैवाय कर्म्मणे" यो मन्त्र पनि त्यही काण्डमा पढिएकोले त्यही काण्डमा पढिएको पुरोडाशका पात्र उलूखल जुहू आदिलाई पवित्र गर्ने भन्ने कुरा समाख्याले पाउँछ ।

त्यही काण्डमा अगाडि इध्मवर्हिःसम्पादन, त्यसपछि सान्नाय्य पात्र, तदनन्तर मुष्टिनिर्वाप भनी क्रमले तीन कुरा भनिएको छ । मन्त्रहरूको प्रथम इध्मवर्हिःसम्पादन विषय अनुवाक, त्यसपछि शुन्धध्वम् यो अनुवाक र त्यसको वाद मुष्टिनिर्वाप विषय अनुवाक यसरी क्रमले भनेकोले यथासंख्य क्रमरूप पाठ सादेश्यले "शुन्धध्वं दैवाय कर्म्मणे" यो मन्त्र सान्नाय्य पात्र शुन्धनार्थत्वका लागि प्रयुक्त हुन्छ । स्थान समाख्याको विरोधमा स्थान बलवान् हुन्छ । पौरोडाशिक समाख्यामा प्रकृतिले पुरोडाशलाई भनी तद्धित प्रत्ययले काण्डलाई बुझाएको हो । सम्बन्ध फोरेर भन्ने यहाँ कुनै छैनन् र तिनको परस्पर सम्बन्ध समभिव्याहारले मात्र बुझाउँछ । यसरी शुन्धनमन्त्रले पुरोडाशसम्बन्धी पात्रहरू सफा गर्नुभन्दा सान्नाय्य पात्र सफा पार्ने मन्त्रको सम्बन्ध यथासंख्य पाठबाट प्रत्यक्ष भएकाले प्रत्यक्ष सम्बन्धले प्रकरणादिको कल्पना शीघ्र हुने हुँदा समाख्यालाई बाँधेर पाठसादेश्य स्थानले सान्नाय्य पात्र शुन्धनमा नैं मन्त्रको विनियोग हुन्छ भन्ने निर्णय गरिएको छ ।

समाख्या

यौगिक शब्दलाई समाख्या भन्दछन् । वैदिकी र लौकिकी भेदले समाख्या पनि दुई थरीका छन् । वैदिक समाख्याको उदाहरण छ यस प्रकारको– ज्योतिष्टोममा सोम खाने कि नखाने यहाँ संशय हुँदा यस्तो वाक्य देखिन्छ– "प्रैतु होतुश्चमसः प्रब्रह्मणः प्रोद्गातॄणां प्रयजमानस्य, प्रयन्तु सदस्यान्" यहाँ पनि चमससँग होताको सम्बन्ध मात्र देखिन्छ सोम खाने कुरो उठ्तैन र प्रमाण नभएकोले सोमभक्षण हुँदैन भन्ने पूर्वपक्षमा– "चमसेसु समाख्यानान् संयोगस्य तन्निमित्तत्वात्" भन्ने सिद्धान्तसूत्रले होताको चमससँग सम्बन्ध भक्षण निमित्त भएकोले चमसमा भक्षण छ नैं । यो समाख्याले सिद्ध गर्छ– चमि भक्षणार्थ धातु हो चमति– भक्षयति अस्मिन् भन्दा औणादिक असच् प्रत्यय हुन्छ । यसको यौगिक अर्थ वैदिक शब्दमा मात्र उपयोग हुने

भएको होतृचमस शब्दले होताले चमसपात्रमा हाली सोम खान्छ भन्ने देखिन्छ। चमस शब्द वैदिक शब्द हो। लोकव्यवहारमा यसको प्रयोग छैन। होताले खान्छ त्यस पात्रमा भन्नेसम्म पो बोध हुनुपर्ने सोम नै खाने भन्ने कसरी बोध हुन्छ भन्ने कुराको हकमा सोमचमस समाख्याले पनि सोम खाने कुराको पुष्टि गर्छ।

लौकिक समाख्याले पनि अध्वर्युको तत्तत्पदार्थागत्व कर्मलाई आध्वर्य्यवम् शब्दले बुझाउँछ। अध्वर्य्योः कर्म आध्वर्य्यवम् यस्तो कर्म्मार्थ तद्धित प्रत्ययको वैदिक लौकिक समाख्या दुवैमा व्यवहार हुन्छ। ऋग्वेदोक्त कर्म होत्र यजुर्वेदोक्त कर्म आध्वर्यव र सामवेदोक्त कर्मलाई औद्गात्र भनिने गरिएको छ। यो समाख्याले प्रमाण मानिएका छन्।

यसरी संक्षेपले श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान र समाख्यारूपी ६ विनियोजक प्रमाणहरू निरूपण गरिए।

विनियोग विधिका सिद्धरूप र क्रियारूप दुई थरीका अंग हुन्छन्। जाति, द्रव्य, संख्या आदि सिद्धरूप अंग हुन्। जस्तै "वसन्ते ब्राह्मणोऽग्नीनादधीत" यहाँ ब्राह्मणत्व जाति हुनाले वसन्तमा ब्राह्मणले अग्न्याधान गर्ने विनियोग भयो। द्रव्य, जस्तै– व्रीहिभिर्यजेत यहाँ व्रीहि (धान) रूप द्रव्यलाई विनियोग गरेको छ। संख्या जस्तै "आग्नेयोऽष्टाकपालः" यहाँ पुरोडाश आठ खवटा जोडेर त्यसमा तयार पारिन्छ र अष्टत्व संख्या यहाँ विनियुक्त भएको छ। यागको स्वरूप निर्वाहक भएकाले सिद्धरूप अंग दृष्टार्थ नै हुने भए।

क्रियारूप अंग चाहिं गुणकर्म र प्रधानकर्मका भेदले दुई छन्। तिनलाई नै सन्निपत्योपकारक र आरादुपकारक भनिन्छ। त्यही काममा नै हाम्फालेर एकज्यू भई उपकार गर्नेलाई सन्निपत्य उपकारक भनिन्छ। टाढैवाट उपकार गर्नेलाई आरादुपकारक भनिन्छ। यसलाई लौकिक दृष्टान्तवाट बुझेपछि अनि मगजमा चढाउन सकिन्छ। आज यज्ञ भनेको खालि विधानमा मात्रै सीमित छ, देख्ने सुन्ने र गर्ने छैनन्। त्यो दृष्टान्त त्यसैले बुझ्न गाह्रो पर्छ। लौ त अव हामी नयाँ दृष्टान्तपट्टि जाऔं। विवाह आजभोलि सबैले बुझेको र देखेको कुरा हो। घरमा विहा हुँदा भानिज

चाहिं भंडारमा पनि जान्छ चौतीकोठामा पनि पुग्छ, दमैलाई पनि सगुनको बन्दोबस्त गर्छ, बिहामा एकज्यू नै त्यस परिवारको भएर पूर्वांगदेखि माहुर लुकाउनेसम्म काममा शरीक हुन्छ। त्यो भयो सन्निपत्योपकारक, तर जुवाइँ भने जन्तीमा आएर बस्छ खान पनि अर्काले नभनी उठ्तैन, भित्र त्यसरी भाग बाँड्न पनि तम्सँदैन बैठकमा मात्र बस्छ र जन्तीसँग मात्र जान्छ। यो हो आरात् (टाढाबाट) उपकारक (उपकार गर्ने) यो मोटामोटी उदाहरण हो। यिनीहरू व्यक्ति हुन् क्रिया होइनन् यहाँ सन्निपत्य (त्यसमा मिलेर) उपकार गर्ने र टाढा बसी उपाकर गर्नेसम्मको हिसाबले भनेको हो। कहीं जुवाइँ सन्निपत्य उपकारक र भानिज चाहिं आरादुपकारक पनि हुन्छन्। यो प्राय: हाम्रो समाजको धारणालाई लिएर मात्र उदाहरण दिइएको हो। छुट्टिएको छोरो पनि कहीं बहिनीको विहेमा आरादुपकारक भएको नदेखिएको होइन। यो बुझ्नलाई यति उदाहरण दिइएको हो।

विहा गर्दा टाढैबाट मद्दत गर्ने र परिवारमा नै घुलमिल भएर मद्दत गर्नेमा कुन चाहिंको जोर पुग्छ भन्दा हामी घुलमिल हुनेकै बढ्ता जोड पुग्छ अवश्य भन्छौं किनभने यसो गर्ने उसो गर्ने भन्ने सबै कुरामा उही नै मुख्य हुन्छ। बिहेमा दुलहीको लुगाको जोर मिलाउनेदेखि जन्तीबाखोसम्ममा उसको हात छ। यताबाट के प्रमाणित भयो भने आरादुपकारक (टाढैबाट मद्दतकार)-भन्दा सन्निपत्योपकारक (परिवारकै सदस्य बनी मद्दत दिने)बलवान् हुन्छ। यही नियम यज्ञमा पनि हुन्छ।

अब यज्ञको प्रक्रियापट्टि मोडिऔं–सोमयाग गर्दा धानको कुटाइ र चामल पखाल्ने कुरा पुरोडाश बनाउन गर्नुपर्ने क्रिया हुँदा ती क्रियालाई सन्निपत्योपकारक भनिन्छ। प्रयाजादि चाहिं प्रधान अंगसँग जोडिन आउँछन् र आरादुपकारक हुन्छन्। जस्तै विहेमा कन्यादान लावा होम सप्तपदी चाहिं सन्निपत्य उपकारक छन् भने नान्दी श्राद्ध र चतुर्थी चाहिं विहेको मुख्य कर्मसँग जोडिन आई आरादुपकारक भएका छन्।

सन्निपत्योपकारक दृष्टार्थ, अदृष्टार्थ र दृष्टादृष्टार्थ गरी तीन किसिमले देखिन्छन्। धान कुट्नु दृष्टार्थ हुन्छ, चामललाई प्रोक्षण गर्नु खालि अदृष्टार्थ मात्र हो र पशु पुरोडाशयागहरू चाहिं दृष्टादृष्टार्थ हुन् किनभने

द्रव्यत्याग अंश अदृष्ट र देवता स्मरण चाहिं दृष्टार्थ हुन्छ । अर्थात् भनेको के भने व्रीहि थियो त्यसलाई अवघात (कुट्ने काम) गरेपछि चामल भएको देखिन्छ त्यसैले त्यो दृष्ट अर्थ भयो । त्यस चामलमा मन्त्र पढेर जल छर्कने कुरालाई प्रोक्षण भनिन्छ प्रोक्षण गरेको चामल नगरेको चामल फरक देखिदैन र प्रोक्षण क्रिया खालि अदृष्टार्थ भयो । फरक बाहिर नदेखिए पनि प्रोक्षण गरेको चामलले नै पुरोडाश बनाउँदा अपूर्व उत्पत्ति हुन्छ नत्र हुँदैन प्रोक्षणरूप संस्कारले चामलमा पैदा भएको विशेषता देख्न सकिन्न र त्यसलाई अदृष्टार्थ भनेको हो । त्यो मन्त्र पढेर बोकाको मुटु कलेजो होम्दा त्यसबाट हुने क्रियामा कुनै देखिने अंश छन तर देवता भने सम्झिन्छ त्यो दृष्ट कुरा भयो । पुरोडाश हवन गर्दा पनि द्रव्यत्यागांश अदृष्ट र देवतास्मरण दृष्टार्थ हुन जान्छ ।

द्रव्यादिलाई उद्देश्य नराखी केवल विधीयमान कर्म आरादुपकारक भनिन्छ, प्रधान कर्मको नजीकमा हुने खालको छुट्टै प्रक्रिया हो । जस्तो प्रयाजादि कर्म छन् । विवाहको नान्दी श्राद्ध ग्रहशान्ति जस्तो टाढै बसेर उपकार गर्ने । यसरी दुई खालका अंग यहाँ देखाइए । आरादुपकारकहरूको स्वरूपमा कुनै उपयोगिता नरहने हुँदा यी परमापूर्वमा नै जोडिन जान्छन् । यहाँ याग गर्नु अगाडिको मानिस र याग गरिसकेपछिको मानिसमा वाह्य स्वरूपमा कुनै भिन्नता रहँदैन तापनि उसको आत्मामा अपूर्व भनौं या अदृष्ट भनौं या पुण्य भनौं या धर्म भनौं त्यो रहेको हुन्छ र यागकर्म समाप्त भएपछि पनि त्यो संस्कारात्मकताले रहेकोले मरेपछि स्वर्गप्राप्ति गराउँछ यहाँ आएर मीमांसाले आत्मालाई नित्य सिद्ध गरेको हेतु स्पष्ट हुन जान्छ । यसरी अब विनियोगविधि समाप्त गरिन्छ ।

प्रयोगविधि

उद्देश्यक्रमबाट त विनियोगविधिपछि अधिकारविधिको पालो हो । तथापि प्रधान वाक्यको पछि सँगसँगै जस्तै मिलेर देखा पर्ने यो भएकोले क्रम उछिनेर यसलाई देखाएको भनी आपोदेवले उल्लेख गरेअनुसार यसलाई तदनुरूप प्राथमिकता दिइन्छ । एक प्रयोगमा उत्तरोत्तर कर्मको विलम्ब-राहित्यलाई बुझाउने विधि प्रयोगविधि भनिन्छ । अंगवाक्यसँग एक वाक्य हुने प्रधानविधि नै एक किसिमले प्रयोगविधि हो । जस्तै– "स्वर्गकामो यजेत,

दर्शपौर्णमासाभ्यां यजेत, समिधो यजति, इडो यजति" इत्यादि वाक्य छन् । आफूमै वाक्य पूर्ण भए तापनि परस्परको उपकारी र उपकारकको आकांक्षा हुँदा सबै मिलेर एकवाक्य हुन्छन् । त्यस किसिमका वाक्यसमुदाय मिलेर महावाक्य हुन्छ अर्थात् भनेको के हो भने स्वर्ग चाहनेले यज्ञ गर यो वाक्य आफ्नो एकाइमा पूर्ण छ, त्यस्तै दर्शपूर्णमासबाट यज्ञ गर यो पनि आपनो अर्थमा पूर्ण छ । 'समिधो यजति' र 'इडो यजति' पनि पूर्ण छन् । तर ती सबै वाक्य मिलेर नै यागको एक बृहत् रूप खडा गरिन्छ । यहाँ दर्शपूर्णमासपछि समिध र समिधपछि इड भन्ने कुरा तोकेर नभने पनि विलम्बमा प्रमाण नभएको र एककर्मतापन्न अंगप्रधान कर्मसंघातलाई उत्तरोत्तर कर्मको विलम्ब-राहित्यबोधकता पनि यसले गर्ने हुँदा यसैलाई प्रयोगविधि भनिएको हो ।

दर्शपूर्णमासपछि तुरुन्त नै अर्को अंगकर्म गर भनेर त तोकेको देखिंदैन । जस्तो अविलम्व नगर या विलम्वले यसो हुन्छ भनेको छैन नि भन्ने शंका उठ्न सक्ला तर विलम्बले गरिने पदार्थमा यो यससँग सहकृत छ भन्ने साहित्य रहँदैन । साहित्यकै यस्तो फिक्री छ भने समानकालमा नै गर्नू नि पनि भनौला तर अनेक पदार्थ एकै कालमा अनुष्ठान हुन सक्तैन भन्ने पनि वुझ्नुपर्ने हो प्रश्नकर्तालि । धेरै जनाले एकै बाजि त्यो काम गरून् भने पनि यज्ञ गर्ने ऋत्विक्को संख्या सीमित छ ।

त्यसो हुँदा अंग वाक्यसँग एक वाक्यतापन्न प्रधानविधि एक वाक्यले बुझाइएको साहित्यले विधान गरी एकै कालमा सबै अनुष्ठान हुन नसक्ने भए-काले अविलम्व त्यो काम गर भनेर जुन विधान गरिन्छ त्यही प्रयोगविधि हो ।

नियत क्रमलाई आश्रय गरेपछि अविलम्व कार्य सम्पन्न हुन्छ । अन्यथा यसपछि यो कि त्यो गर्ने भनेर प्रयोग अलमलिन सक्तछ । त्यसै हुँदा प्रयोगविधि नै आफ्नो विधेय प्रयोगलाई अविलम्व सम्पादन गर्न नियतक्रमलाई पनि पदार्थको विशेषण वनाई विधान गर्दछ । यहाँ क्रम भनेको मिलाएर पौर्वापर्य्यरूपले राखेको कुरो नै हो ।

प्रयोगविधिका ६ प्रमाण

क्रमलाई बुझाउने प्रमाणको वारेमा विचार गर्दा ६ ओटा क्रमबोधक

प्रमाण हुन्छन्- जस्तै— श्रुतिक्रम, अर्थक्रम, पाठक्रम, स्थानक्रम, मुख्यक्रम र प्रवृत्तिक्रम । भनेको के हो भने- कहीं वचनले नै क्रम स्पष्ट तोकिदिएको हुन्छ यो पछि यो गर भनेर, कहीं अर्थबाट क्रम निर्धारण गर्नुपर्छ, यस्तै कहीं पाठबाट, कहीं स्थान इत्यादिबाट । यसमा सबभन्दा बलियो श्रुतिक्रम हुन्छ । वचनैले तोकेको क्रमलाई अरूले नाघ्न सक्तैनन् । यस प्रकार सबभन्दा बलियो श्रुति र कमजोर क्रम प्रवृत्तिक्रम हुन जाने देखिने भए ।

यिनलाई उदाहरण दिएर स्पष्ट पारेमा अझ छर्लंग हुने हुँदा त्यही यहाँ उदाहरण प्रस्तुत गरी बुझाउने चेष्टा गरिन्छ ।

श्रुति

क्रम १. क्रमपरक वचनलाई यहाँ श्रुतिक्रम भनिन्छ । त्यो केवल क्रमपरक र विशिष्टपदार्थपरक भएर दुई किसिमले विभक्त भएको छ । जस्तै— "वेदं कृत्वा वेदिं करोति" यसमा वेद बनाएर वेदि बनाउँछ भन्ने वाक्यको अर्थ छ यहाँ वेद भने कुशको मुठो जो कुचो बनाएर ठाउँ बढारिन्छ । वेदि भनेको आहवनीय (अग्नि) र गार्हपत्य (अग्नि)-को बीचमा रहेको चतुरंगुल खात भूमि हो । 'कृत्वा'मा 'त्वा' प्रत्यय छ, 'त्वा' प्रत्ययले पूर्वकाललाई बुझाउँछ र पहिले दर्भमय सम्मार्जन (कुशको कुचो) बनाऊ अनि वेदि तयार पार भनेर केवल क्रमपरक भएको हुँदा यसलाई केवल क्रमपरक भनिन्छ । वेदि बनाउने कुरा यसले विहित गर्नुपर्दैन । दर्शपौर्णमासको हविअघि वासनपछि वेदि बनाउने विधायक वाक्य पहिले नै भएको पाइन्छ त्यसो हुँदा यसले वेदि बनाउन तर्फ हामीलाई विधान नगरी वेदपछि वेदि बन्ने खालि क्रम मात्र बुझाउने भयो ।

विशिष्टपदार्थक्रममा "वषट्कर्त्तुः प्रथमभक्षः" यस वाक्यले होताले पहिले यज्ञशेष भएका कुरा खाने भनेर खानेकुराको साथै पहिलो पटकसमेतको क्रम बुझाउँछ । यहाँ भक्षणरूप विशिष्ट पदका साथै प्राथम्य पनि क्रममा विहित छ ।

श्रुति अरूभन्दा बलवती त हुने नै भयो । अरूले वचनकल्पनाद्वारा (श्रुतिकल्पनाबाट) क्रम प्रमाणत्व सिद्ध गर्नुपर्छ । तर श्रुति स्वयं आफैंमा समर्थ भएकोले उसको प्रबलत्व छ । ज्योतिष्टोममा ऐन्द्रवायवादि नामक ग्रह

(पात्र)–हरूमा आश्विन नामक ग्रह (पात्र) तृतीय स्थानमा पढिएको छ। पाठक्रमअनुसार आश्विनग्रहको पालो तेस्रो हो तापनि "आश्विनो दशमो गृह्यते" यस वचनअनुसार दशमस्थानमा ग्रहण गरिन्छ।

अर्थ

२. प्रयोजनवश जुन क्रमको निर्णय हुन्छ सो हो अर्थक्रम। "अग्निहोत्रं जुहोति, यवागूं पचति।" यस वाक्यले अग्निहोत्र हवन गर्छ, यवागु (हलुवा) पकाउँछ भन्ने अर्थ हुन्छ। पाठअनुसार त पहिले अग्निहोत्र गर्नुपर्‍यो। अनि यवागु पकाउनुपर्‍यो। अग्निहोत्र गर्ने हवनीय द्रव्य छैन यता, उता यवागु पकाएर के गर्ने कुरो छैन त्यसो हुँदा प्रयोजनवश पहिले यवागु पकायो त्यही यवागुले अग्निहोत्रमा हवन गर्‍यो। यथापाठ गर्ने भए उता हवनीय द्रव्यको अभाव भई जेले भए पनि होम सक्ने तरखर गर्नुपर्छ र यवागु अदृष्टार्थ भनी पकायो वर्‍यो सेलायो गर्नुपर्ला। होमपछि त्यो यवागुको दृष्टार्थ केही पनि त छैन नि।

पाठ

३. पदार्थबोधक वाक्यहरूको जुन क्रम छ त्यो पाठक्रम भनिन्छ। तत्तत् कर्मबोधकक्रमपठित वाक्यबाट पौर्वापर्य्यबोधक श्रुतिकल्पना गरिन्छ। त्यसो हुँदा क्रमपठित वाक्य नै पदार्थक्रमप्रमाणभूत पाठ शब्दार्थ भन्ने सिद्ध हुन्छ। जुन क्रमले वाक्यहरू पढिएका छन् त्यही नै क्रमले पढिएमा अर्थको ज्ञान गराउँछन्। अर्थात् जस-जसरी वाक्य पढिन्छन्, त्यस-त्यसरी नै पढ्नाले प्रयोग वेलामा त्यसरी नै स्मरण हुन्छन्। जसरी वाक्यस्मरण हुन्छ त्यसरी नै वाक्यार्थ स्मरण हुन्छ। जसरी अर्थस्मरण हुन्छ त्यसरी नै कर्मानुष्ठान हुन्छ। यसरी पौर्वापर्य्य अवश्य हुने हुँदा श्रुतिको पनि त्यस्तै तात्पर्य कल्पना गर्नुपर्छ।

मन्त्रपाठ र ब्राह्मणपाठका भेदले पाठ पनि दुई किसिमका हुन्छन्। क्रमपठित मन्त्र र क्रमपठित ब्राह्मण दुई छन्। मन्त्रदेखि अतिरिक्त अरू सबै ब्राह्मणकै अन्तर्गत हुन्छन् जस्तै अर्थवादादि पनि। मन्त्रपाठको उदाहरणमा जस्तै— आग्नेय र अग्निषोमीय यागमा पढिने याज्या र अनुवाक्या नामका ऋचाहरूको क्रम मन्त्रपाठअनुसार गरिन्छन्। अर्थात् पहिले आग्नेयानुष्ठान गरिन्छ र त्यसपछि अग्निषोमीयको अनुष्ठान हुन्छ मन्त्रपाठद्वारा। किनभने मन्त्र काण्डमा पहिले आग्नेय मन्त्रको र त्यसपछि अग्निषोमीय मन्त्रको पाठ छ। यो मन्त्रपाठ ब्राह्मणपाठभन्दा बलवान् हुन्छ। अनुष्ठानमा ब्राह्मणवाक्यभन्दा

मन्त्रवाक्य अन्तरङ्ग हुन्छन् । ब्राह्मणवाक्यले प्रयोगबाहिर नै यसले यो कुरा गर्ने भन्ने मात्रै हतौडी बताएर कृतकार्य हुन्छ प्रयोगकालमा आउँदैन । मन्त्रहरू त प्रयोगमा समावेश भई अर्थस्मारक भई अन्तरङ्ग हुन पुगेका हुन् ।

× "प्रयाजादीनां" समिधो यजति, तनूनपातं यजति" इत्यादि विधायक वाक्यक्रमबाट जुन क्रम छ त्यो ब्राह्मणपाठक्रम हो । हुन त यहाँ ब्राह्मणवाक्यहरू अर्थ विधान गरेरै कृतार्थ हुन्छन् तथापि प्रयाजादिको स्मारक अरू नहुँदा तिनै ब्राह्मणवाक्यलाई नै स्मारक स्वीकार्नुपर्छ । त्यसो भएपछि जुन क्रमले ती पढिए त्यही क्रमले अर्थ स्मरण पैदा गर्छन् भन्न मिल्छ र त्यही क्रमले... ... तिनको अनुष्ठान पनि हुन्छ । त्यसरी प्रयाजादिको ब्राह्मण पाठकक्रमबाटै क्रम रहेको सिद्ध हुन जान्छ ।

स्थान

४. नाना देश काल कर्तव्यले विहित कुराहरू कुनै कर्ममा कुनै देशमा अनुष्ठान गर्दा जुन स्थानमा अनुष्ठान गरिएको पाइन्छ त्यसको प्रथम अनुष्ठान हुन्छ अरूको पछि पालो आउँछ भनी मानिन्छ । यो क्रमलाई स्थानक्रम भन्नुपर्छ । यहाँ स्थान भनेको उपस्थिति हो अर्थात्— कर्तव्यत्वले ज्ञान हुनु हो । जुन ठाउँमा अनुष्ठान हुन्छ त्यो पूर्वतन हुँदा प्रथम उपस्थित हुनु स्वाभाविक नै ठहरिन्छ त्यसको प्रथम अनुष्ठान हुनु पनि आवश्यक हुन्छ । जस्तै– साद्यस्क्र नामक भएको सोमयागविशेषमा अग्नीषोमीय सवनीय आनुबन्ध्य पशुयागहरू छन् । सवनीयको अनुष्ठानको ठाउँमा सहानुष्ठान गर्दा पहिले सवनीय पशुको अनुष्ठान हुन्छ । त्यस स्थानमा आश्विनग्रहणपछि सवनीयकै प्रथम उपस्थिति छ अग्नीषोमीय र आनुबन्ध्यको भन्दा ।

यो अझ स्पष्ट पार्न यसो भन्नुपर्ला– ज्योतिष्टोममा तीनोटा पशुयाग छन्– अग्नीषोमीय, सवनीय र आनुबन्ध्य । तिनको देश (स्थान) पनि फरक छ औपषवथ्यका दिन अग्नीषोमीय, सूत्याकालमा सवनीय र अन्त्यमा आनुबन्ध्यको विधान छ । यो भो एउटा कुरा । तर, साद्यस्क्र नामक सोमयाग छ यो याग ज्योतिष्टोम यागकै विकृति हो । प्रकृतिमा झैं विकृतिमा पनि गर्नुपर्छ त्यसो हुँदा ती अघिका तीनौटे पशुयाग साद्यस्क्रयागमा पनि प्राप्त हुन्छन् । ती पशुयागहरूको त्यहाँ "सह पशूनालभेत" यसले एकै अवसरमा पशुहरूको आलभन गर्ने (मार्ने) कुरा आउँछ । त्यो साहित्य अर्थात् एकै अवसरमा गर्नुपर्ने कुरा

सवनीय देशमा उल्लेख भएको छ । सवनीय देशमा अनुष्ठान गर्दा अग्नीषोमीय र आनुवन्ध्यको आ-आफ्नो स्थानको मात्र अतिक्रमण हुन्छ । अग्नीषोमीय देशमा गर्दा सवनीयको स्वस्थानातिक्रम मात्र भए पनि आनुबन्ध्यको चाहिँ त स्वस्थानातिक्रम पनि हुन जान्छ । त्यस्तै आनुबन्ध्य देशमा गर्दा सवनीयको स्वस्थानातिक्रम अग्नीषोमीयको भने स्वस्थानातिक्रम र सवनीय स्थानातिक्रम समेत पर्न जान्छ ।

सवनीयको देशमा सबैको अनुष्ठान गर्दा सवनीयको प्रथम अनुष्ठान हुन्छ आश्विनग्रह (पात्र) पछि सवनीय देश छ । प्रकृतिमा भनेको पनि छ– "आश्विनं ग्रहं गृहीत्वा त्रिवृतायूपं परिवीय आग्नेयं पशुमुपाकरोति" अर्थात् आश्विन नामक पात्र ग्रहण गरी तीन गुण भएको रज्जुले मौलोलाई बेरेर आग्नेय पशुलाई मन्त्रले अभिमन्त्रण गर्छ । यसरी आश्विनग्रहण पछि विधान गरिएको छ । त्यस्तो भएकोले दिकृत यो साद्यस्क यागमा पनि आश्विनग्रहणपछि सवनीय पशुको उपस्थिति हुनु युक्त छ । स्थानबाट त्यसको प्रथम अनुष्ठान त्यसपछि बाँकी दुईको अनुष्ठान हुनुपर्छ ।

मुख्य

५. प्रधानक्रमले जुन अंगको क्रमलाई आश्रय गरिन्छ त्यो मुख्यक्रम हो । जुन क्रमले प्रधान कर्म गरिन्छन् त्यही क्रमले नै तिनका अंगहरू पनि अनुष्ठित हुन्छन् त्यसो गर्दा सबै अंगहरूको आफ्नो प्रधानसँग तुल्य व्यवधान हुन्छ । उल्टो-पाल्टो गरी अनुष्ठान गर्दा कुनै अंगहरूको आफ्ना प्रधानसँग अत्यन्त अव्यवधान र अरूको अत्यन्त व्यवधान हुनेछ । त्यसो हुनु ठीक होइन, किनभने प्रयोगविधिबाट ज्ञात हुने साहित्यको बाध हुन्छ । यसै हुँदा प्रधानक्रमको अनुरूप नै अंगक्रम हुन्छ ।

यसै हुँदा नै प्रयाजशेषले अगाडि आग्नेय हविको अभिधारण (घीउको धाराले सेचेर मिश्रण गर्ने काम)हुन्छ र पछिबाट ऐन्द्र यागको हविलाई दही मिसाउने काम हुन्छ । किनभने आग्नेय याग र ऐन्द्र यागको पौर्वापर्य्य रहेको छ ।

प्रवृत्ति

६. सह प्रयुज्यमान प्रधानहरूमा बीचमा परेका अंगहरूको आवृत्तिले अनुष्ठान गर्नुपर्दा द्वितीयादि पदार्थहरूको प्रथमानुष्ठित पदार्थक्रमले जुन क्रम

स्वीकारिन्छ त्यसलाई प्रवृत्तिक्रम भन्दछन् ।

उदाहरण दिएर स्पष्ट पारिन्छ—'वाजपेय सप्तदश प्राजापत्यान् पशूनालभेत' यस श्रुतिबाट सत्र ओटा पशुहरूको अग्नीषोमीय पशुविकृतित्वेन अतिदेश प्राप्त छ । "प्राजापत्या हि वैश्वदेवीं कृत्वा प्राजापत्यैश्चरन्ति" यस तृतीया निर्देशबाट इतिकर्तव्यता एकै कालमा विहित भए । त्यसो भएपछि तिनीहरूको र तिनका अंग भएका उपाकरण नियोजनहरूको साहित्य सम्पादन गर्नु छ । प्राजापत्यहरूको संप्रतिपन्न देवताकत्वेन एकै कालमा अनुष्ठान गर्न सकिएला तर तिनका अंगहरूको एकै कालमा अनुष्ठान गर्न त सकिन्न । अनेक पशुहरूको उपाकरण एकै कालमा गर्न सकिन्न । त्यसो भएकोले पहिले एउटाको उपाकरण गऱ्यो । अनि अर्काको उपाकरण गऱ्यो यसरी सबैको उपाकरण सकिन्छ अनि उही क्रमले नियोजन गर्दै गयो । यसो गर्दा एक तह मात्रै छेकिन्छ । एउटाको उपाकरण नियोजना दिइसकेर अर्कालाई त्यसो गर्ने हो भने त क्रममा ज्यादै तोफात पर्न जान्छ त्यो ठीक हुँदैन । त्यसो हुँदा जुन क्रमले पहिलोको अनुष्ठान हुन्छ त्यसरी नै दोस्रोको अनुष्ठान गर्नुपर्छ । प्रथम अनुष्ठित पदार्थक्रमबाट द्वितीय पदार्थक्रमलाई प्रवृत्तिक्रम भनिन्छ ।

आज यागको नामावशेष मात्र छ । त्यसो हुँदा उदाहरण अर्को दिएर यसलाई स्पष्ट पार्नु आवश्यक भएको छ । १०८ ब्राह्मणभोजन गर्नु छ भने लहरै क्रमरूपमा पहिलेको बाहुनको गोडा धोयो अनि दोस्रोको गोडा धोयो यसरी १०८ को गोडा धुने, टीका लगाउने, माला पहिराउने, भोजन गराउने, दक्षिणा दिने गर्नुपर्छ । एउटा ब्राह्मणलाई गोडा धोई टीका लगाई भोजन गराई दक्षिणा दिई बिदा गरेर अर्कोलाई फेरि गोडा धुने त्यसलाई बिदा गरेर अर्काको गोडा धुने भएमा एउटा घर पुगी सुतुन्जेल पनि अर्कोले भान्सामा जान पाउँदैन यसरी क्रमको व्यवधान निकै गर्नु मुनासिब नभएकोले गोडा धुँदै गयो, टीका लगाउँदै गयो, दक्षिणा दिँदै गरेमा १ तह मात्रै फरक पर्छ भन्ने कुरो हो प्रवृत्तिक्रम भनेको ।

अधिकारविधि

फलको स्वामित्व बुझाउने विधिलाई अधिकारविधि भन्दछन् ।

फलको स्वाम्य भनेको कर्मजन्यफलभोक्तृत्व भनेको हो। 'यजेत स्वर्गकामः' भन्ने खालका विधिलाई अधिकारविधि भन्नुपर्छ। यस विधिले स्वर्गलाई उद्देश्य गरीकन याग विधान गरेकोले स्वर्गकामको यागजन्यफलभोक्तृत्व प्रतिपादन गर्छ। जुन आहिताग्निको अग्नि गृह डढाउँछ त्यसले क्षामवान् (भोकाएको) अग्निलाई अष्टाकपाल पुरोडाशले हवन गर्नुपर्छ। यहाँ आगोले घर खाएमा त्यस निमित्तबाट पापक्षयरूप फलको स्वाम्य ज्ञात हुन्छ। जसको घर खान्छ त्यसैले गर्नुपर्छ अर्काले होइन।

त्यो फलको मालिक त्यही हुन्छ, जो त्यो अधिकारविशेषले विशिष्ट छ। अधिकारी विशेष त्यही हुन्छ जो त्यस पुरुषविशेष भनेर मानिएको छ। यसै हुँदा—"राजा राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेत" अर्थात् स्वर्गको राज्य चाहने राजाले राजसूय यज्ञ गरोस् भनिएकोले स्वर्गको राज्य चाहेर मात्रै पनि यो याग गर्न पाइएन राजा नभएर त्यो याग गर्ने अधिकार भएन।

कुनै भने पुरुषविशेषले नभनिए पनि अधिकारीको निम्ति भनिएको हुन्छ। जस्तै अध्ययनविधि सिद्ध हुन्छ विद्या, अग्निसाध्य कर्ममा आधान सिद्ध हुन्छ अग्निमत्ता र सामर्थ्य पनि हुनुपर्छ। यिनमा पुरुषविशेषको उल्लेख छैन राजसूयमा झैं तथापि अधिकारिविशेषण छ नै। यागप्रतिपादक वाक्यको अर्थज्ञान नै नभई यागको अनुष्ठान हुन सक्तैन। त्यसै हुँदा विधिको त्यो बुझाउने शक्ति हुन्छ। ज्ञानको अपेक्षा राख्ने हुँदा त्यसले आक्षेपशक्ति रहेका अध्ययनविधिसिद्ध ज्ञानवालालाई नै प्रवृत्त गराउँछ। अध्ययनविधिले द्विजातिलाई मात्र संकेत गरेको छ। अग्निसाध्य कर्म अग्निहोत्रअघि गर्न पनि मिल्दैन र अन्धोले आज्य-वीक्षणहरू गर्ने सामर्थ्य नभएको हुँदा उसको त्यसमा अधिकार हुँदैन।

स्त्री-शूद्रलाई वेदको अधिकार नभएकोले तिनीहरूलाई यागको अधिकार पनि एक किसिमले छैन तापनि पतिसहित स्त्रीको अधिकार पनि छ। रथकारले अग्न्याधान गर्न सक्ने र निषाद रथपतिले याग गर्ने कुरा पनि उल्लेख भएको पाइन्छ।

रथकार र निषाद जाति कसरी उत्पन्न भए जम्मा चार जाति मात्र मानिएको छ नि भनेर कसैको शंका रहने भए त्यसले जाति-परम्परालाई कसरी

निर्धारण गरेको छ त्यो शास्त्रबाट अवगत गर्नुपर्छ । संसार सधैं यस्तै न हो । कामदेवको प्रभावले उन्मुक्त हुन गाह्रो नै हुन्छ भन्ने कुराको बारेमा वेद पुराणका आख्यान-उपाख्यान साक्षी छन् । 'रथं करोति' भन्ने यौगिक शब्दबाट रथ बनाउनेलाई यहां लिइन्न । आज कर्मअनुसार जाति भएको भन्ने धारणा उब्जेको छ तर यहाँको रथकार संकीर्ण जातिपरक हो । मनुले यसको विशद व्याख्या गरेका छन् र याज्ञवल्क्यले पनि अनुलोम र प्रतिलोमलाई वर्णन गरेका छन् । यिनीहरूले माहिष्यबाट करणीमा जन्मेकोलाई रथकार मानेका छन्– "माहिष्येण करण्यां तु रथकारः प्रकीर्त्यते" भनेर ।

माहिष्य भनेको र करणी भन्ने संकीर्ण जाति कसरी बन्छन् भने बाबु क्षत्रिय माता वैश्या छन् र यिनको विवाहद्वारा जन्मेको सन्तान माहिष्य कहिन्छ । त्यस्तै बाबु वैश्य र माता शूद्रा छन् भने तिनको सन्तान करण नामका हुन्छन् । अब माहिष्य (क्षत्रिय पिता र वैश्या माताबाट जन्मेको) ले करणी (वैश्य पिता र शूद्रा माताबाट जन्मेकी)–बाट पैदा गरेको सन्तान रथकार हुन्छ । त्यसले पनि अग्न्याधान गर्न पाउँछ ।

ब्राह्मण पिताबाट शूद्र कन्यामा उत्पन्न सन्तान निषाद कहिन्छ । निषादको थकालीलाई पनि यज्ञ गराइन्छ । यसबारेमा वाजसनेयि-माध्यन्दिन शुक्ल यजुर्वेद-संहिताको तीसौं अध्यायको पाँचौं मन्त्रदेखि २२ औं मन्त्रसम्ममा धेरै जातिको र धेरै काम गर्नेहरूको नामहरू पाइन्छन् । यताबाट त्यस वेलाको सभ्यता र संस्कृतिमा काममा आएका मनुष्यहरूको कार्य र जातिको राम्रो परिचय देखिन्छ । त्यहाँ एक ठाउँमा "मेधायै रथकारम्" भन्छ भने अर्कोतिर 'गुहाभ्यः किरात ७' भन्दछ । यताबाट रथकारको बाबु माहिष्यको कार्यविभाजनमा– हात्ती घोडा रथ शिक्षा, अस्त्रधारण, नृत्यगीत नक्षत्र जीवन, र सस्परक्षा छ । मावलीपट्टि सुश्रूषा, धनधान्याध्यक्षता, राजसेवा र दुर्गान्तः पुररक्षा भनिएकोले यो खच्चड भएको रथकार बढ्ता बुद्धि भएको हुन्छ भन्ने र पर्वतका गुफामा बस्ने सोझा किरात रहेछन् भन्ने अर्थ झिक्न सकिन्छ ।

यहां कुरा अर्कोतिर बहक्यो अब प्रकृत कुरैतर्फ मोडिनु उचित होला । यसो हुँदा रथकारले अग्निहोत्र गर्ने होइन खालि उसलाई विहित कार्य निर्वाह गर्न लौकिकाग्नि ग्रहण गर्छ । निषादरथपतिले पनि उसले पढ्नुपर्ने मन्त्र मात्र

पढ्छ । स्त्रीले पनि विवाहमा विहित वेदवचन पढ्छे । यजमान पत्नीत्वेन दम्पतीको सहाधिकारले स्त्रीको अधिकार हुन्छ। कुनै स्त्रीले मात्र गरिने कर्म पनि त्यहाँ गरिएको हुन्छ भने त्यहाँ स्त्रीको स्वतन्त्र अधिकार हनन भएको हुँदैन ।

यसरी फलसाम्यबोधक विधिलाई अधिकारविधि भन्दछन् । विधिका चार भेदको यहाँ विशद व्याख्या यसरी गरियो ।

—०—

फेरि पनि विधि एघार किसिमका हुन्छन् । ती यस प्रकारका छन्, जस्तै– सामान्यविधि, विशेषविधि, प्रतिप्रसवविधि, अभ्यनुज्ञाविधि, उपसंहारविधि, व्यवस्थाविधि, पर्युदासविधि, अभावविधि, साधारणविधि, उत्कर्षविधि र अपकर्षविधि गरी एघार प्रकारका विधि हुन्छन् । प्रतिप्रसवविधिदेखि अलग्ग विधि अभ्यनुज्ञाविधि पनि छ । एघार किसिमका विधि पनि क्रत्वर्थ र पुरुषार्थका भेदले दुई थरीका हुन्छन् । फेरि पनि यी एघार ओटा सामान्यादि विधि दृष्टार्थ र अदृष्टार्थका भेदले विभक्त हुन्छन् । यी सबैका लक्षण उदाहरणहरू यहाँ ग्रन्थ-गौरवका भयले देखाइएका छैनन् ।

विधिका विधानमा हामीले तलको श्लोकलाई बिर्सनु हुँदैन । त्यसको तात्पर्य हो जहाँ कुनैको जुन अर्थ प्रमाणान्तरले प्राप्त छैन त्यसलाई विधि भन्दछन् । जो अपूर्वविधि कहलाइन्छ। जो पक्षवाट प्राप्त छ त्यो हुन्छ नियमविधि। दुवै थोक एकै वाजि प्राप्त हुँदा इतरव्यावृत्तिपरक विधिलाई परिसंख्याविधि भनिन्छ अर्थात् एक थरीलाई हटाएर केही परिसंख्याद्वारा विधान गर्ने विधि परिसंख्या हुन्छ– यही भावको माथि उल्लेख गरेको श्लोक यही हो–

विधिरत्यन्तमप्राप्तौ नियमः पाक्षिके सति ।
तत्र चान्यत्र च प्राप्तौ परिसंख्येति गीयते ॥

यसलाई उदाहरणद्वारा स्पष्ट पारिदा कुरा बुझ्न सजिलो हुने हुनाले उदाहरण राम्ररी प्रस्तुत गरिन्छन् ।

अपूर्वविधि, नियमविधि र परिसंख्याविधि

यस्तै– "यजेत स्वर्गकामः" यागको स्वगर्थित्व कुनै प्रमाणान्तरले

ज्ञात छैन । किन्तु यही विधिवाक्यले विहित छ । अर्थात् स्वर्ग चाहनेले यज्ञ गर भनेर माथिको विधिवाक्यबाटै भनेकोले स्वर्ग चाहनेले याग गर्दछन् । यहाँ अरू कुनै प्रमाणले नपाएको कुरो अपूर्वरूपले विधान गरेकोले यसलाई अपूर्वविधि भनिएको हो ।

'व्रीहीनवहन्यात्' अर्थात् धान कुट यस्तो विधि नियमविधि भनिन्छ। यस विधिले धानलाई भूसबाट छुटाउन अवघात गराएको भन्ने बुझाउँदैन । किनभने कुटेर मात्र भूस हट्ने होइन, छोडाएर पनि धानबाट भूस अलग्ग पार्न सकिन्छ । त्यसो हुँदा कुटे मात्र भूस हट्ने नकुटे भूस नछुट्ने भन्ने अन्वयव्यतिरेक नियम भएन । त्यसो हुँदा माथिको विधिलाई नियमविधि मान्नुपर्छ । भूस हटाउने अनेक उपाय छन् छोडाउने माड्ने आदि । जुन वखत अवघातलाई छाडेर उपायान्तर ग्रहण गरिन खोज्छ त्यही अवस्थामा अवघात अप्राप्त हुनाले त्यसलाई विधान गर्ने अप्राप्त अंशको पूरण यस विधिले गर्छ । जब धान छोडाएर चामल बनाउन खोजिन्छ त्यस वेला छोडाएर होइन कुटेर चामल पार भन्ने नियम यसले गर्छ । त्यसो हुनाले यस्ता विधिलाई नियमविधि भनिन्छ ।

मनुष्यको मानसिक प्रवृत्ति मद्य मांस र मैथुनमा रहिरहेको मनुले ठम्याए । यसबाट बिलकुल निवृत्त गर्न नसकिने ठानेर मद्य सौत्रामणि यागमा खाने, मांश पंचनखको खाने र मैथुन विवाहित पत्नीमा ऋतुगामी हुने भनेर भने । यहाँ मद्य खानू, मांस खानू र मैथुन गर्नु भन्ने विधान गर्नुपर्ने आवश्यक छैन । मद्य जुन वेला पनि खान सकिन्छ मासु जेको पनि खान सकिन्छ र मैथुन जुन स्त्रीसँग पनि गर्न सकिन्छ । यो विधि नै चाहिंदैन रागतः प्राप्त कुरा हुन् यी । नियमपरक पनि होइनन् । यी पंचनखमा–

श्वाविधं शल्यकं गोधां खड्गकूर्म्मशशास्तथा ।
भक्ष्यान् पञ्चनखेष्वाहुरनुष्ट्रांश्चैकतोदतः ॥

दुम्सी, गोहोरो, गैंडा, कछुवा र खरायो यो पाँचनङ भक्ष्य हुन् । श्वाविध र शल्यक दुवैको अर्थ दुम्सी भएकोले श्लोकमा ६ ओटाको नाम परे जस्तो देखिए पनि पाँचै ओटालाई यहाँ सम्झनुपर्छ । अब अरू जन्तु जनावर खान खोज्दा परिगणन गरी पाँच सँख्या तोकिदिने हुँदा यस्ता विधिलाई

परिसंख्याविधि भनिन्छ ।

परिसंख्या श्रौती अर्थात् श्रुतिले तोकेर भनेको र लाक्षणिकी लक्षणा गरेर भनिने गरी दुई प्रकारका हुन्छन् । यसको विवेचना ग्रन्थविस्तार भयले छाडिन्छ ।

नामधेयविधि

नामधेय नामको वेदभाग पनि सार्थक छ किनभने विधेय अर्थको अरूबाट व्यवच्छेदक गर्ने हुँदा यसको सार्थकता रहेको हुन्छ । जस्तै– "उद्भिदा यजेत पशुकामः" अर्थात् उद्भित् शब्द यहाँ यागको नाम हो। त्यसले विधेय अर्थलाई परिच्छेद गर्छ । यस वाक्यले अप्राप्तत्व भएकोले फलोद्देशले याग विधान गर्छ । यागसामान्य अविधेय हुँदा यागविशेष नै विधान हुन्छ । त्यहाँ कुन यागविशेष भन्ने अपेक्षामा उद्भित् शब्दवाट उद्भिद्रूप याग थाहा हुन्छ । उद्भिदा यागेन भन्ने सामानाधिकरण्यले नामधेयसँग अन्वय हुन्छ । 'उद्भिद्यते अनेन' भनेर यसको अर्थ गर्दा भूमि जेले खनिन्छ भनेर खन्तीले होम गर्ने होइन कि जसले फलप्रकाश गर्छ भन्ने अर्थ गरेर यसको नाममा नै जोड गर्नुपर्छ ।

नामधेयत्व चार निमित्तवाट हुन्छन् । ती हुन् मत्वर्थलक्षणाभयवाट, वाक्येभेदभयवाट; तत्प्रख्यशास्त्रबाट र तदुपदेशबाट । यी चार निमित्तले नामधेयत्वलाई स्वीकार्नुपर्छ । यिनको विशेष वर्णन अहिले हामीलाई त्यति विधि आवश्यक नभएकोले खालि कारणसम्म दर्शाएर यो विषय यहीं टुंग्याइन्छ ।

निषेधविधि

मनुष्यलाई अनर्थ गर्ने कर्मबाट निवृत्त गराउने हुँदा निषेधवाक्यको पुरुषार्थसँग सम्बन्ध रहेको हुन्छ । जसरी विधिहरूले प्रेरणा वताएर स्वप्रर्वत्तक निर्वाहखातिर विधेयको यागादिद्वारा श्रेयःसाधनत्व सिद्ध गरी पुरुषलाई प्रवृत्त गराउँछन् । यसरी नै 'न कलंजं भक्षयेत्' (अर्थात् विषाक्त वाणले मारिएका मृग र पक्षीको मासुलाई या सुकुटीलाई कलंज भन्दछन्) 'कलंज' नखाओस् इत्यादि निषेधवाक्यले पनि निवर्तना भनेर आफ्नो निवर्तकत्व निर्वाह गरी

निषेध्य कुरावाट अनर्थ हुने कुरा जताएर पुरुषलाई त्यताबाट निवृत्त गराउँछ ।

'नञ्'को स्वभाव यस्तो हुन्छ कि जुन आफ्नो सम्वन्धीको प्रतिपक्षलाई बुझाउँछ । नास्ति– छैन, यहाँ अस्ति– छ को सत्त्वसँग सम्वन्ध्यमान नञ् सत्त्वप्रतिपक्षत्व असत्त्वलाई बुझाउँछ । लिङ्को अर्थ हो प्रवर्तना, त्यसो हुँदा त्यससँग संबन्ध्यमान नञ्ले प्रवर्तनाको उल्टो निवर्तनालाई बुझाउनु स्वाभाविक नै हो । विधिवाक्य सुन्दा यसले मलाई अह्राउँछ भन्ने बुझिन्छ त्यसरी नै निषेधवाक्य सुन्दा यसले मलाई यस कामबाट रोक लगाउँछ भन्ने निवृत्तिअनुकूल व्यापाररूप निवर्तनाको प्रतीति हुन्छ ।

त्यसो हुँदा सर्वत्र निषेधहरूमा निवर्तना नै वाक्यार्थ हुन्छ । यसरी विधिनिषेधको भिन्नार्थत्व सिद्ध हुन्छ । भनेको पनि छ—

अन्तरं यादृशं लोके ब्रह्महत्याश्वमेधयोः ।
दृश्यते तादृगेवेदं विधानप्रतिषेधयोः ॥
फलबुद्धिप्रमेयाधिकारबोधकवेदतः ।
पंचधात्यन्तभिन्नत्वाद्भिदो विधिनिषेधयोः ॥

अर्थः– ब्रह्महत्या र अश्वमेधको जति लोकमा अन्तर छ, त्यति नै विधि र निषेधको अन्तर देखिन्छ । स्वर्गनरकरूपी फलभेद, कर्तव्य र अकर्तव्यरूपी बुद्धिभेद, विधिनिषेधरूप प्रमाणद्वयजन्य प्रवृत्ति निवृत्ति विषय भएका प्रमेय-भेद, विधिमा स्वर्गकामरूप अधिकारी र निषेधमा प्रवृत्तिमान् रूप अधिकारीको भेद, र नञ् पदले असमिभिव्याहृत अर्थात् नञ् पद नजोडिएको र नञ् पद जोडिनाले बुझाउने कुराको भेदले पाँच अत्यन्त भिन्न कुराका भेदले गर्दा विधिनिषेध अलग्गिन्छन् ।

प्रतिषेधका भेद

प्रत्यक्ष र कल्प्यका प्रतिषेध दुई प्रकारका हुन्छन् । पहिले प्रत्यक्ष प्रतिषेधका भेद देखाउनुअघि कल्प प्रतिषेधका भेद बताइन्छन् । स्मृतिकल्प्य, आचारकल्प्य, निषेधकल्प्य, अर्थवादकल्प्य, मन्त्रकल्प्य, प्रायश्चितकल्प्य र

दण्डकल्प्यका भेद कल्प्यप्रतिषेध सात प्रकारका छन् । यिनको छोटकरीमा उदाहरणले भेदलाई प्रकट पार्नु उचित देख्तछु ।

१. स्मृतिकल्प, जस्तै—

'सगोत्रा न परिणयेत्' इत्यादि । अर्थ— सगोत्र भएकी कन्या विवाह नगर । स्मृतिशास्त्रमा सगोत्राको विवाह गर्न निषेध गरिएकोले यो माथिको प्रतिषेधवाक्य स्मृतिकल्प्य भएकोले त्यो स्मृतिकल्प्य भनिएको हो ।

२. आधारकल्प्य—

एकादशीका दिन पारणानिषेध

३. निषेधकल्प्य—

विशिष्टनिषेधबाट विशेषणनिषेध

४. अर्थवादकल्प्य दुई थरीका हुन्छन्— स्वतन्त्रतार्थवादकल्प्य र विध्यन्तर शेषार्थवादकल्प्य । यसमा अगाडिको दुई किसिमका भेद हुन्छन् दोषार्थवादकच्य र सिद्धवत्कीर्तनार्थवादकल्प्य ।

दोषार्थवादकल्प्यको स्मृतिको उदाहरण; जस्तै—

मिथ्याभिशंसने दोषो द्विः समो भूतवादिनः ।
मिथ्याभिशस्तदोषश्च समादते मृषा वदन् ॥

अर्थात् झूटो बोल्नेले झूटो तारीफ गरेको दोष पनि लिन्छ ।

सिद्धवत्कीर्तनार्थवादकल्प्यको उदाहरण; जस्तै—

अग्निहोत्र प्रकरणमा "वत्सं जातं दशरात्रीर्न दुहन्ति" भनेको वचन

पाइन्छ यतावाट दश रात गाई नदुहुनू भन्ने कुरा सिद्ध भइसकेको कुरा भनेका हुँदा त्यसको निषेधको कल्पना गरिन्छ ।

विध्यन्तरशेषार्थवादकल्प्यको उदाहरण; जस्तै–

त्यसो हुँदा "आरण्यमेवाऽश्नीयात्" यस विधिशेषकले "न वा एते भाषान् हविर्गृह्णन्ति" यसबाट भाषनिषेध गरेको देखिन्छ ।

५. मन्त्रकल्प्य निषेध पनि विधि सरहकै दुई किसिमका हुन्छन् । मन्त्रमा रहेको नञ्मा भनिएको वर्तमानमा अपदेश भएकाको निषेध कल्पना गर्ने र निषेधयुक्त वाक्यान्तर कल्पना गर्ने । पहिलोको उदाहरण खोज्नुपर्छ । दोस्रोको उदाहरण भने "मोघमन्नं विदन्ते अप्रचेता" यसलाई दिन सकिन्छ ।

६. प्रायश्चित्तकल्यको उदाहरण; जस्तै–

"य आहिताग्निर्यदि सूतकान्नं प्राश्नीयात् का तत्र प्रायश्चित्तिरिति सोऽग्नये तन्तुमतेऽष्टाकपालं पुरोडाशं निर्वपेत्" अर्थात् अग्निहोत्रीले यदि सूतकान्न खायो भने कुन प्रायश्चित गर्ने होला भन्दा त्यसले तन्तुमान् अग्निलाई अष्टाकपाल पुरोडाश हवन गर्नुपर्छ भन्ने देखिन्छ । यतावाट प्रायश्चित्त गर्नुपर्ने काम प्रतिसिद्ध कर्म रहेछ भन्ने अवगत हुन्छ ।

७. दण्डकल्प्यको उदाहरण; जस्तै–

यजनीयेऽह्नि सोमश्चेद्वारुण्यां दिशि दृश्यते ।
तत्र व्याहृतिभिर्हुत्वा दण्डं दद्याद् द्विजातये ।।

अर्थात् यज्ञ गरिने दिन पश्चिम दिशामा सोम देखिन्छ भने त्यहाँ व्याहृतिले हवन गरेर द्विजातिलाई दण्ड देओस् भन्ने वचन छ । यो दण्ड (लौरो) दक्षिणा दिने कुरो भएन ऋत्विक् नै नभएकाले यसो हुँदा अगिल्लो दिन अन्वाधानमा नै दण्डविधि नै कल्पना गर्नुपर्छ । त्यसैले निषेधलाई कल्पना गर्नुपर्छ ।

यो माथि भनिएका स्मृत्यादि कल्प्यनिषेधहरू यथासम्भव जाति, व्यक्ति, गुण र क्रिया विषयलाई लिएर चार प्रकारका हुन्छन् । जस्तै जातिलाई लिएर हुने निषेध श्राद्धमा चना कोदोको निषेध छ ।

मरीचिले भने– "कुलत्थाश्चाणकाः श्राद्धे न देयाश्चैव कोद्रवाः ।" व्यक्तिनिषेधलाई लिएर याज्ञवल्क्यले भने–

रोगीहीनातिरिक्तांगः काणः पौनर्भवस्तथा ।

रोगी, हीनांग र अतिरिक्तांग, कानो पौनर्भवलाई श्राद्धमा आमन्त्रण गर्नु हुँदैन ।

गुणनिषेधलाई लिएर मरीचिले भने–

कटुकानि च सर्वाणि विरसानि तथैव च ।

पीरो र वेरसिलो पनि नलगाउनू ।

क्रियानिषेधमा वृद्धमनुले भने—

ऋतुकाले नियुक्तो वा नैव गच्छेत्स्त्रियं क्वचित् ।

ऋतुकालमा स्त्रीसम्भोगको निम्ति नियुक्त भएकोले कहीं स्त्रीसँग नजाओस् ।

फेरि यी स्मार्तादिनिषेध, क्रत्वर्थ र पुरुषार्थका भेदले दुई किसिमका छन् । क्रत्वर्थ चाहिं चार थरीका अगावै देखाइसकें । पुरुषार्थ पनि जाति, द्रव्य, गुण र क्रियानिषेधका भेदले चार प्रकारका छन् ।

पुरुषार्थजातिनिषेध; जस्तै— मुसूरो खान निषेध छ ।
पुरुषार्थद्रव्यनिषेध; जस्तै— जूठो खान निषेध छ ।
पुरुषार्थगुणनिषेध; जस्तै– खाँदेर अमिलो पारेको खान निषेध छ ।
पुरुषार्थक्रियानिषेध; जस्तै— द्विजातिको सुरापान निषेध छ ।

यो निषेध अदृष्टार्थपरक हुन् । दृष्टार्थमा जस्तै विवाहमा अरोगिणी बिहा गर्ने कुरो छ । स्मार्तादिनिषेध अदृष्टार्थ र दृष्टार्थपरक भई दुई थरीका हुन्छन् । क्रत्वर्थमा पनि स्मार्तादिनिषेध दुई प्रकारका छन् पुरुषार्थमात्रविषयक र क्रत्वर्थमात्रविषयक ।

पुरुषार्थमात्रविषयक- जस्तै- श्राद्ध व्रतादिमा मैथुननिषेध ।

क्रत्वर्थमात्रविषयक- जस्तै- कलिमा श्राद्ध गर्दा मांसनिषेध ।

प्रत्यक्षनिषेध— श्रौत प्रत्यक्षनिषेध पनि जाति, द्रव्य, गुण र क्रियाका भेदले चार प्रकारका हुन्छन् ।

जातिनिषेध– यज्ञमा चाँदी दक्षिणा नदिनू "वर्हिषि रजतं न देयम् ।"

व्यक्तिनिषेध– सोमयाग नगर्नेले अरू यज्ञ गर्नु हुँदैन, "नासोमयाजी सन्नयेत् ।"

गुणनिषेधः– एउटा दिनू बाह्र ओटा दिनू "एका देया द्वादश देया" घटबढ गरी दिन निषेध गर्छ ।

क्रियानिषेध– अतिरात्रमा षोडशीलाई ग्रहण नगर "नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति"

क्रत्वर्थ र पुरुषार्थका भेदले श्रौतनिषेध पनि दुई प्रकारका छन् । अघि उदाहृत चार किसिमका क्रत्वर्थ भए । पुरुषार्थ पनि जाति, व्यक्ति, गुण, क्रियानिषेधका भेदले चार छन् ।

१. पुरुषार्थजातिनिषेध– नकलञ्जं भक्षयेत् न लशुनं न गृञ्जनम् ।

२. पुरुषार्थद्रव्यनिषेध– न मलवद्वासासा सह संवदेत् ।

३. पुरुषार्थगुणनिषेध– रजस्वला व्रतमा न खर्वेण पात्रेण पिवेत् (परिमाणनिषेध)

४. पुरुषार्थ क्रियानिषेध– मार्हिस्यात्सर्वा भूतानि

प्रत्यक्ष श्रौतनिषेध सबै अदृष्टार्थ नै हुन्छन् । यिनको दृष्टार्थता छैन ।

क्रत्वर्थ श्रौतनिषेध पुरुषमात्रविषयक, क्रत्वर्थमात्रविषयक र उभयविषयकका भेदले तीन थरीका हुन्छन् ।

पुरुषार्थमात्र विषयनिषेध पनि रागप्राप्त विषयनिषेध र विधिप्राप्त विषयनिषेधका भेदले दुई थरीका हुन्छन् । रागत: प्राप्त स्त्रीसंभोग र मांस-भक्षणमा जुन प्रतिषेध हुन्छ त्यस्तोलाई रागप्राप्त विषयनिषेध भन्नुपर्छ । विधिप्राप्त विषय पनि कुनै बखत निषिद्ध हुन्छ । जस्तै– दिनु हवनादि गर्नु विधिप्राप्त विषय हुन् । तर, "दीक्षितो न ददाति न जुहोति" यसले दीक्षित भएपछि यज्ञमा दिन र अरू हवनादि पनि गर्न हुँदैन । यसरी यिनका धेरै उदाहरण छन् ।

फेरि प्रतिषेधलाई ६ किसिमले परिगणन गरेको छ । १. सामान्य प्रतिषेध, २. विशेष प्रतिषेध, ३. प्रतिप्रसव प्रतिषेध, ४. अभ्यनुज्ञारूप प्रतिषेध, ५. उपसंहाररूप प्रतिषेध र ६. व्यवस्थारूप प्रतिषेध भनी माथिका प्रतिषेधका प्रकार यसरी देखाइएका छन् । यिनका उदाहरणहरूबाट यी कुरा बुझिने हुनाले उदाहरणद्वारा यिनको स्वरूप बोध गराइन्छ । जस्तै—

१. सामान्य प्रतिषेध– "मा हिंस्यात्सर्वा भूतानि" कुनै प्राणीलाई पनि हिंसा नगर । यो सामान्य निषेध भयो । यसले हात्तीदेखि शुसुनासम्म प्राणी मार्न भएन ।

२. विशेष प्रतिषेध– "ब्राह्मणं न हन्यात्" ब्राह्मणलाई नमार भनी विशेष निषेध गरेको पाइन्छ । ब्रह्महत्यालाई पंचमहापातकमा गणना गरेको छ । एक विद्वान् ब्राह्मण धेरै त्याग तपस्या गरेर समाजलाई डोर्‍याउने आदर्श व्यक्ति र ज्ञानको स्रोत हुँदा त्यसको विनाशमा ठूलो हानि देखिन्छ र त्यसो हुँदा विशेष ब्राह्मणबध निषेध गरिएको हुनुपर्छ ।

३. प्रतिप्रसवरूप प्रतिषेध, अर्थात् फेरि फर्केर जन्मेको निषेधलाई प्रतिप्रसवरूप प्रतिषेध भन्नुपर्छ । जस्तै पहिले कुनै प्राणी नमार भनेको छ त्यसपछि गोमेधको प्रकरणमा गोवध विधान गरिन्छ त्यसपछि कलियुगमा "अक्षता गोपशुश्च" भनी गोवधनिषेध फेरि गरिन्छ, यसरी सबै प्राणीको वधनिषेधपछि गोरनुबन्ध्य यसले वाध गर्छ र कलिमा प्रतिप्रसव भई "अक्षता गोपशुश्च" भनिएबाट फेरि गोहत्यानिषेध हुन्छ ।

४. अभ्यनुज्ञारूप प्रतिषेध; जस्तै– "काल एव दद्यात् काले न दद्यात्"

अर्थात् भनाइको मतलब के भने 'मौकामै देऊ, मौकामा नदेऊ'ले जुन वेला आफूलाई खान-लाउन धौ-धौ छ र तिम्रो दारिद्रच अवस्था छ त्यसमा नदेऊ भएको मौकामा दिनुपर्छ आफूसँग नभएको वेला खान-पिउन नै नपाउने समयमा भोज-भतेर गरी आफू भोको पर्नु दोष मानिन्छ । तर आफूले खान नपाएका वेलामा पाहुनालाई आफ्नो खानेकुरा दिएको कथासँग कुरा बाझ्छ नि भन्दा अभ्यनुज्ञा गर्छ गरीबीमा, नदिएमा केही पाप मात्र लाग्छ भन्ने कुरा बुझ्नुपर्छ ।

५. उपसंहाररूप प्रतिषेध– जस्तै प्रतिषेध देखता सामान्य रूपकै निषेध जस्तो देखिने तर पछि गएर उपसंहारबाट केही अंशले निषेध बुझाउनेलाई उपसंहाररूप प्रतिषेध भन्छन् । जस्तै 'मृतानुगमनं नास्ति ब्राह्मण्या ब्रह्मशासनात्" ब्राह्मणीले मरेकोसँग सती जानु हुँदैन भनेर सामान्य निषेध गरेकोमा "पृथक् चितिं समारुह्य न विप्रा गन्तुमर्हति" भनी अलग चितामा ब्राह्मणीहरूले सती नजाने कुरा उपसंहार गर्छ । यस्तालाई उपसंहाररूप प्रतिषेध भन्नुपर्छ । 'अभक्ष्य प्रकरण'मा वृन्ताक (भण्टा)-लाई सामान्य रूपले निषेध भएकोमा देवलले "कण्डुरं श्वेतवृन्ताकं कुष्माण्डञ्च विवर्जयेत्" भनी सेतो भण्टालाई मात्र उपसंहार गरेर निषेध गरेकाले सेतो भण्टा मात्र नखाने कुरा बुझाउँछ ।

६. व्यवस्थारूप प्रतिषेध भनेको व्यवस्थित निषेध हो । यो व्यवस्थारूप प्रतिषेध सात थरीको हुन्छ । देशतोऽव्यवस्थित, कालतोऽव्यवस्थित, कर्तृतो-व्यवस्थित, कर्मतोऽव्यवस्थित, निमित्ततोऽव्यवस्थित, संस्कार्यतोऽव्यवस्थित र फलतोऽव्यवस्थितका भेदले व्यवस्थारूप प्रतिषेध सात रूपमा देखा पर्दछन् । अर्थात् देश काल कर्ता कर्म निमित्त संस्कार र फलबाट व्यवस्था गरिएका हुन्छन् तिनका प्रतिषेधलाई त्यही विशेषण दिएर प्रतिषेधको नामकरण गरिन्छ ।

(क) देशतोऽव्यवस्थित— कृष्णपक्षादिकं मासं नांगीकुर्वन्ति केचन ।
येऽपीच्छन्ति न तेषामपीष्टो विन्ध्यस्य दक्षिणे ॥

कृष्णपक्ष (महीनाको) कसैको निम्ति कार्य गर्न उचित हुँन । विन्ध्यको दक्षिणमा भने इष्ट मानिन्छ । यसले देशलाई व्यवस्थित गरेको प्रतिषेधमा देखिन्छ ।

(ख) कालतोऽव्यवस्थित— सायं प्रातर्द्विजातीनामशनं श्रुतिचोदितम् ।
नान्तरा भोजनं कुर्यात् ... ... ॥

बिद्वान बेलुका भोजन गर बीचमा भोजन नगर भनी कालबाट व्यवस्था गरेको देखिन्छ ।

(ग) कर्तृतोव्यवस्थित— 'नासोमयाजी सन्नयेत्' सोमयाग नगर्ने कर्तालाई सन्नपन गर्न प्रतिषेध गर्दछ ।

(घ) कर्मतोव्यवस्थित; प्रजाकाम भएकाले गरिने त्रयोदशातिरात्रलाई उपक्रम गरी तेषां चत्वारो षोडशिकाः प्रथमा यस सूत्रले चारोटामै व्यवस्था गरी षोडश निषेध गर्छ ।

(ङ) निमित्ततोव्यवस्थित— स्मार्तकर्म परित्यागो राहोरन्यत्र सूतके । ग्रहणको सूतक बाहेक अरू सूतकमा स्मार्तकर्मको परित्याग देखाएर निमित्तबाट व्यवस्थित निषेध देखाएको छ ।

(च) संस्कार्यतो व्यवस्थित— आश्वलायन सूत्रमा "परिस्तीर्य सर्वत्र" भनी परिस्मरण विधान गरेर "कृताकृतमाज्यहोमेषु परिस्तरणम्"मा भनिएको अकृत-शब्दले निषेध अन्यत्र व्यवस्थाले भनिएको छ ।

(छ) फलतोव्यवस्थित निषेध— "यो ब्राह्मणायावगुरेत्तं शतेन यातयेद्यो हिनेत् सहस्रेण यो लोहितं कुर्याद्यावतः प्रस्कन्धपांसून्संगृह्णीयात्तावतः संवत्सरान् सुवर्गलोकं न प्रजानीयात्तस्मान्न ब्राह्मणावगुरेन्न हन्यान्न लोहितं कुर्यात् ।" यसमा ब्राह्मणलाई घुर्न हुँदैन, मार्न हुँदैन, र रातो पार्न हुँदैन, यसो गरेमा सय हजार दण्ड र मुठीभरको धूलोको कण जति वर्ष स्वर्ग नजाने फलको व्यवस्था गरी सो निषिद्ध पारेको छ ।

६ किसिमको यो सामान्यादि निषेध श्रौतस्मार्तादि भेदले प्रत्यक्ष-कल्प्यभेदभन्दा फरक छन् । यिनका भेद यहाँ यसरी सामान्य रूपले प्रस्तुत गरी ग्रन्थ विस्तार हुने भयले यहीं टुंग्याइन्छ ।

अर्थवादभेदनिरूपण

मीमांसाशास्त्रले वेदका सबै अंग-प्रत्यंगको प्रामाण्य प्रतिपादन

गर्छ । तर, वेदमा कति यस्ता कुरा छन् जुन कुरालाई समर्थन गर्न मनले मान्दैन। जस्तै "ग्रावण: प्लवन्ते" भनेर वेदले भन्छ, "उत्ताना वै देव गवा वहन्ति" पनि भन्दछ । ढुंगो तैरने र उत्तानो भएर देवताका गाई हिंडने कुरालाई कुनै समझदार मानिस मान्दैनन् । यस्ता वाक्यको प्रामाण्य मीमांसाले गर्दा यिनको वाच्यार्थभन्दा प्रशंसार्थमा नै विशेषता रहेको भनी स्वीकारेर प्रचार-साहित्यको रूपमा यिनको व्यवस्था गरेको पाइन्छ । अर्थवाद वास्तवमा आफ्नो अर्थमा सीमित नभई प्रशंसाबाट प्रवृत्ति गराउने र खराबी देखाएर त्यसबाट पन्छाउनुमै आफ्नो अर्थ राख्तछ । वेदको रूपविधि अर्थवाद र मन्त्रबाट देखिन्छ र यहाँ अर्थवादको व्याख्या गर्नुपरेको हो ।

मुख्य अर्थवादको भेद गुणवाद, अनुवाद र भूतार्थवादबाट तीन किसिमको हुन्छ । भनेको पनि छ—

विरोधे गुणवादः स्यादनुवादोऽवधारिते ।
भूतार्थवादस्तद्धानादर्थवादस्त्रिधा मतः ॥

यस कारिकाको अर्थ हुन्छ कहीं प्रमाणान्तरले निर्णय गरेकोमा त्यसकै विरोध भएजस्तो भन्ठानेर ज्ञान नभएमा गुणवाद हुन्छ, प्रमाणले निश्चित गरेका कुरा दोह-याएर भनेमा अनुवाद हुन्छ र भएको प्रमाणद्वारा सिद्ध नहुने कुरा भनेको छ भने भूतार्थवाद भनिन्छ । यसको क्रमैसँग उदाहरण प्रस्तुत गरिन्छन् । तिनले सम्झनालाई सुविधा हुन्छ ।

जस्तै—

(क) गुणवाद— "धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नार्चिः" यस वाक्यले धूवाँ नै आगोको दिनमा देखियो ज्वाला होइन भन्ने कुरो जनाउँछ । यहाँ दिनमा आगोको ज्वाला देखिने कुरा प्रमाणान्तरले निश्चित छ हामी आगोको ज्वाला नजीकबाट राम्ररी नै देखतछौं त्यसरी यससँग विरोध खाए तापनि टाढा पर्वतमा खालि धूवाँ देखेर भनिने सामान्य दर्शनलाई लिएर यसो भनेको भनी हामीले अर्थ गर्नुपर्छ । दिनमा धूवाँ देखिन्छ आगो देखिदैन भनेको होइन भन्नुपर्छ ।

(ख) अनुवाद– "अग्निर्हिमस्य भेषजम्" या "वायुर्वैक्षे पिष्ठा देवता" इत्यादिलाई मानेको छ । हिउँले कठांग्रिएको वेलामा आगो औषधि हुन्छ । वायु बडो छिटो दगुर्ने देवता हो, वायव्ययाग गरे छिटो फल प्राप्त हुन्छ भन्ने ध्येयले यो कुरा गरेको हो । कुनै निश्चित कुरा गर्दा कुनै विरोध जस्तो भान हुँदैन त्यहाँ अनुवाद हुन्छ भनेर मानेको छ । त्यसैले उपरोक्त दृष्टान्तलाई अनुवाद भनिएको हो ।

(ग) भूतार्थवाद–– यसका बारेमा विभिन्न उदाहरण दिन्छन् आ-आफ्ना मतअनुसार । 'प्रजापतिरात्मनो वपामुदखिदत्' यज्ञ गर्दा प्रजापतिले आफ्नो पेटको बोसो झिकेर होमे भन्ने कुरा मिल्न जाँदैन । पेट चिरेर बोसो झिक्ता को बाँच्तछ र होम गर्छ । यसको अर्थ गर्नुपर्छ बोकाको भुँडीमा लागेको बोसो होम गर भने तात्पर्यमा यसो भनेको हो । भएको वाच्य अर्थ बिल्कुल नै छोडेर यस्तो अर्थ गर्नुपर्ने भएकाले यसलाई भूतार्थवाद भनिन्छ भन्ने औपनिषद्‌हरूले यो उदाहरण प्रस्तुत गरे । यसमा देवताको शरीर आदि हुँदैन 'मन्त्रमय्यो देवताः' भन्ने सिद्धान्तको विरोधमा भनिएको हुँदा यसलाई गुणवाद हो भन्ने मीमांसकको भनाइ छ र यसको उदाहरणमा यिनीहरूले अर्कै वाक्य प्रस्तुत गरेका छन्– जस्तै "य एवं विद्वान् पौर्णमासी यजते एवं विद्वानमावास्यां यजते" यी वाक्यद्वयले 'दर्शपूर्णमासाभ्याम्'को द्विवचनको उपपत्तिको समुदायद्वय-सिद्धिखातिर भनिएको भन्ने बुझाउँछ भनी भनिन्छ ।

अर्थवादका विधाहरू

अर्थवादका विधा धेरै छन्, कहीं आशी हुन्छ भने कहीं प्रलाप, कहीं विलाप हुन्छ भने कहीं अन्वेषण, कहीं प्रैष हुन्छ भने कहीं प्रश्न, कहीं निन्दा छ भने कहीं प्रशंसा, कहीं विधि छ भने कहीं संशय इत्यादि धेरै थरीका अर्थवादलाई यहाँ उदाहरणबाट केही दर्शाउने चेष्टा गरिन्छ । जस्तै––

आशी –'सोऽकामयत प्रजाः सृजेयेति' अर्थ :— तिनले कामना गरे, प्रजा सृष्टि गर्छु भनेर प्रजा सृष्टि गर्ने इच्छा यहाँ देखाइएको छ ।

प्रलाप— "न चैतद्विद्मो ब्राह्मणः स्मो वयमब्राह्मणावेति" यो

जान्दैनौं हामी ब्राह्मण हौं कि अब्राह्मण हौं भनेर प्रलाप गरिएको छ।

परिदेवन (विलाप) — "ये मामधुक्षन्न ते मां प्रत्यमुञ्चत" जुनले दुःख दिए तिनले मलाई छोडेनन् ।

प्रैष (निर्देशन गर्नु) — "अभुत सोममाहर" सोमलाई ल्याऊ ।

अन्वेषण — "इह वा स इह स" त्यो यहाँ छ वा यहाँ त्योभन्दा अन्वेषण गरेको भनिएको छ ।

प्रश्न — वेद कर्णवतीं सुर्मिमिति ? तिमी कर्णवती सुर्मिलाई जान्दछौ भन्ने प्रश्नमा 'विद्मः' जान्दछौं भन्नुपर्छ।

अनुषंग (सम्वन्ध)— "यद्धस्तेन कण्डूयते पामनं भावुकाः प्रजाः स्युर्यत्स्मयते नग्नं भावुकाः कृष्णविषाणया कण्डूयते" । यज्ञको दीक्षा लिएर बसेपछि हातमा कृष्णसागर मृगको सिंग लिएर चिलाएको ठाउँमा कन्याउनुपर्छ हातले कन्याउनु हुँदैन यही प्रसंगमा यो अर्थवाद वाक्य हो । यहाँ "नग्नं भावुका": भनेको पनि प्रजालाई नै लिएर भनेको भनी सम्वन्ध बुझ्नुपर्छ ।

आख्यायिकारूप अर्थवाद

जस्तै– "पुरुषं वै देवा पशुमालभन्तं तस्मादालब्धान् मेघ उदक्रामत्सोश्वं प्राविशतस्मादश्वो मेध्यो भवदथैनमुत्क्रान्तमेधमत्याजत स किंपुरुषो भवते श्वमालभन्त सो अश्वादालब्धानदुदक्रामतस गी प्राविशदित्यादि" यसको भनाइको मतलव के भने देवताहरूले पुरुषलाई पशु बनाएर आलभन गर्न खोज्दा तिनवाट मेघ भागेर घोडामा पस्यो त्यसै हुँदा घोडा मेध्य भयो, मानिसलाई छाडेर अश्वलाई आलभन गर्न खोज्दा फेरि घोडावाट उम्केर त्यो मेघ गाईमा पस्यो इत्यादि कथाको रूपमा वर्णन गरिएकोले यस्ता अर्थवादलाई आख्यायिकारूप अर्थ भन्ने गरेको छ ।

हेतुवन्निगद अर्थवाद

हेतु वताउने, यसो गर्नाले यसो हुन्छ भन्ने कुरा खुलाउने अर्थवादलाई हेतुवन्निगद अर्थवाद भन्दछन् । जस्तै "शूर्पेण जुहोति" नांग्लाले होम गर्छ

भनेकोमा पछि गएर "तेन ह्यन्नं क्रियते" त्यसले अन्न गराउँछ भनी नांग्लाले होम्दा अन्न हुने कुरा देखाउनाले यो कारण बताउने खालको अर्थवाद हुने भयो ।

निन्दार्थवाद

यज्ञ गर्दा होता अध्वर्यु आदिले वेदपाठ आ-आफ्नो भागमा परेको गर्नुपर्छ । ब्रह्माले सामगान गर्नहुँदैन त्यही कुरा भनेको छ "न ब्रह्मा सामानि गायति" यसमा थपेर अर्थवादले भन्छ— "उपवीता एतस्याग्नयः" यसको अर्थ हो उपवीत छन् अग्निहरू । यज्ञोपवीत धारण गरेको कुरा उठाएर सामको निषेध बुझाउने तात्पर्य राखेको देखिन्छ ।

प्रशंसार्थवाद

अर्थवादमा निषेध जहाँ देखिंदैन त्यहाँ सबैतिर प्रशंसै प्रशंसा नै हुन्छ तथापि वायु देवताको तारीफमा भनिन्छ 'वायुर्वैक्षेपिष्ठा देवता' इत्यादि । अर्थात् वायु अरू जस्तो लुम्रे झुम्रे देवता होइन बडो छिटो छरितो देवता हो यिनको याग गरेपछि चाँडै नै फलप्राप्ति हुन्छ, फल दिन यिनो अलमल गर्दैनन् तुरुन्ता-तुरुन्तै फलप्राप्ति हुन्छ वायव्ययाग गर भन्ने तात्पर्य यहाँ अर्थवादले राखेको छ ।

द्रव्यविधि अर्थवाद

जस्तै "वासः परिधत्ते" यहाँ लुगा लगाउँछ भनेर साधारण वस्त्र-धारण विधान गरेकोमा अर्थवादले भन्यो— "एतद्वै सर्वदेवत्यं वासो यत् क्षौमम्" भनेर रेशमको कपडाको लुगालाई औंल्याइदिन्छ ।

सन्दिग्ध अर्थोपादाननिर्णायक अर्थवाद

जस्तै "सारस्वतौ भवत" यहाँ सारस्वत देवता हुन्छन् भनेर द्विवचन दिएको छ त्यसो हुँदा दुईटा पुरुष देवता मान्नुपर्ने देखिएकोमा "एतद्वै दैव्यं

मिथुनं यत्सारस्वती सरस्वांश्च" भन्ने अर्थवादबाट ह्रामीले पुरुष र स्त्री दुई देवता मान्दछौं । सारस्वत शब्द सरस्वान् देवता यस्य भन्दा र सरस्वती देवता यस्य भन्दा पनि तद्धित प्रत्ययले बन्ने र एक शेष गरेर सारस्वतो बन्ने भएकोले यो स्त्रीपुरुष देवता भएकै हुन्छ पुरुष दुई देवता भएको ठहरिदैन ।

सन्दिग्धार्थशक्तिग्राहक अर्थवाद

विधिवाक्य छ "यवमतीभिरद्भिरौदुम्बरीं प्रोक्षति"अर्थात् यव भएको जलले औदुम्बरीलाई प्रोक्षण गर भन्दा भव भनेको क्या हो भन्ने शंका हटाउने अर्थवाद पाइन्छ-- "यदा वा अन्या ओषधयो म्लायन्ते अथैते मोदमानास्तिष्ठन्ति" वसन्तमा सबै अन्नपातका पात झर्दछन् यव (जौ) भने राम्रोसँग लहलहाएर रहन्छन् भन्दा यव भन्नाले जौ नै भन्ने कुरा खुट्टयाइदिन्छ ।

उपमानार्थवाद

कहीं उपमान भएर कुरा स्पष्ट पारिदिने अर्थवाद पनि हुन्छ । "श्येनेनाभिचरन् यजेत" भन्ने विधिवाक्य छ । अभिचार (कसैको खराब गर्नुपरेमा) श्येनयाग गर । यहाँ नामधेय शब्दले श्येन (बाज) नामको याग हुँदा बाजलाई होम गर्ने हो कि कसो भनी धेरै छलफलपछि मीमांसाले वेदी श्येनको आकारको गर्ने भनेर निर्णय गरेको छ । यसमा अर्थवाद छ "यथा वै श्येनो निपत्यादत्ते एवमयं द्विषन्तं भ्रातृव्यं निपत्यादत्ते यमभिचरति श्येनेन ।" जस्तै बाजले झम्टेर लिन्छ त्यस्तै आफूले द्वेष गरिएको दुश्मनलाई यसले पनि झम्टेर लिन्छ जो श्येनले अभिचार कर्म गर्छ भनेर बाजसँग यसको उपमान गरेर व्याख्या गरिएको छ ।

अर्थवादका धेरै अरू पनि भेद छन् तिनलाई आकरग्रन्थबाटै हेर्नका लागि छाडेर केही यहाँ उदाहरणका रूपमा प्रस्तुत गरिए । यतिले पनि अर्थवादको केही स्वरूप र यसको प्रयोजनमा केही प्रकाश पारेको छ भन्ने लाग्छ ।

मन्त्रभेद-विचार

वेदको अर्को रूप छ मन्त्र, मन्त्रको प्रकार पनि तीन छन्—ऋक्, यजुः सामका भेदले । यिनको लक्षण सूत्रले नै भनेको छ यस प्रकारले–"तेषामृग्यतार्थवशेन पादव्यवस्था । गीतिषु सामाख्या । शेषे यजुः शब्दः" अर्थात् जहाँ अर्थअनुसार पाउको व्यवस्था हुन्छ अर्थात् कविताको रूपमा रहेको मन्त्रलाई ऋक् भन्दछन् । त्यही गीतिरूपमा ढालेमा साम बन्छ । बाँकी गद्यांश जति छन् तिनलाई यजुः भन्दछन् । अब यताबाट, कुनै ऋक् मन्त्र हुन्छन् र कुनै यजुः मन्त्र हुन्छन् भन्ने कुरो स्पष्ट हुन्छ । साम त स्वरमा ढालेर गाइने मात्र भएकाले तिनीहरूलाई बेग्लै भन्ने कुरा गर्नुपर्ने भएन । आजको परिभाषामा भन्ने हो भने मन्त्र पद्यात्मक र गद्यात्मक भेदले दुई थरीका हुने भए ।

यी मन्त्रका भेद अट्ठाइस छन् भनेर भाष्य देखाइएका छन् । कुनै विधायक मन्त्र हुन्छ । त्यसको ऋक् र यजुको उदाहरण यहाँ प्रस्तुत गरिन्छ । जस्तै–

विधायक ऋक्– "पृणीयादिन्नाधमानयतव्यान्" अर्थ भोज्यपदार्थले तृप्त पार ।
विधायक यजुः– 'वसन्ताय कपिञ्जलानालभेत ।' वसन्तलाई कपिञ्जल (पक्षी) आलम्भन गर ।

यसरी सर्वत्र दुई प्रकारबाट मन्त्रभेदलाई निरूप गरिएका हुन्छन् । जहाँ ऋक् मात्रै उल्लेख गरिन्छ त्यहाँ यजुःको पनि उपलक्षण गरिएको छ भन्ठान्नुपर्छ । जहाँ यजुःको उल्लेख हुन्छ त्यहाँ ऋक् मन्त्रको पनि उपलक्षण हुन्छ भन्ने सम्झनुपर्छ ।

मन्त्रका भेदहरू धेरै थरीका हुन्छन् । तिनको केही विभेद यहाँ उदाहरणको लागि प्रस्तुत गरिन्छन् । जस्तै–

कुनै 'असि' अन्तमा हुने मन्त्र हुन्छन्– "मेधोऽसि"
कुनै 'त्वा' पछाडि हुने मन्त्र छन्– 'इषे त्वा'
कुनै आशीर्मन्त्र हुन्छन्– 'आयुर्दा असि'

स्तुतिरूप मन्त्र हुन्छन् कुनै– 'अग्निमूर्धा'
संख्यामन्त्र कुनै छन्, जस्तै– 'एको मम एका च तस्य'

यति मात्र होइनन् प्रलपित मन्त्र, परिदेवनमन्त्र, प्रेषमन्त्र, प्रश्न-मन्त्र, आख्यानमन्त्र, अनुषंगमन्त्र र आख्यायिकारूप मन्त्र पनि हुन्छन् । अरू मन्त्रका उदाहरण ग्रन्थविस्तार हुने भएकोले छाडी आख्यायिकारूप मन्त्रको उदाहरण यहाँ प्रस्तुत गर्दछु । जस्तै–

तुग्रो ह भुज्युमश्विनोदमेघे रयिनं कश्चिन्ममृवाँ अवाहाः ।
तमूहथुर्नौभिरात्मन्वतीभिरन्तरिक्षप्रुद्भिरपोदकाभिः ॥

अर्थः– हे अश्विनौ- हे अश्विनिकुमारहो, तुग्रः– तुग्र नाम भएका कुनै राजाले, भुज्युम्-भुज्यु नाम भएका आफ्ना छोरालाई, उदमेघे-समुद्रमा, कश्चित्-कुनै ममृवां-मर्न चाहनेले, रयिनम्-सम्पत्तिलाई झैं, अवाहाः-बगाए । तम्-ती भुज्युलाई, आत्मन्वतीभिः-दृढ (बलियो), अन्तरिक्षप्रुदभिः-आकाशसम्म पुग्ने, अपोदकाभिः-पानी नपस्ने, नौभिः-डुंगाबाट, (तिमी दुईले) ऊहथुः-उतारयौ ।

यसरी तुग्रले भुज्युलाई समुद्रमा फ्याँकेका र नाउ लगी उनलाई उद्धार गरी झिकेको कथाको झलक दिन्छ यस मन्त्रले । वैदिक समयमा तुग्र र भुज्युको घटना यहाँ बताइएको देखिन्छ । वेदको व्यवस्थाका हरेक घटनालाई केलाएर अध्ययन गर्न यिनै संहिताहरू अति उपयुक्त हुन्छन् । यिनलाई अध्ययन गरेर हामीले पुराना कुरामा धेरै प्रकाश छर्न सक्छौं झैं लाग्छ ।

यिनका अतिरिक्त कुनै हेतुविधिमन्त्र, निर्वचनार्थ मन्त्र, निन्दामन्त्र, संशयार्थ मन्त्र, परकृतिरूप मन्त्र र पुराकल्परूप मन्त्र पनि हुन्छन् । यीमध्ये पुराकल्परूप मन्त्रको उदाहरण प्रस्तुत गर्न यहाँ मन्त्र दिएर अर्थ गरिन्छ । जस्तै–

"यज्ञेन यज्ञमयजन्तदेवास्तानि धर्म्माणि प्रथमान्यासन् ।
ते ह नाकं महिमानः सचन्त यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः ॥"

अर्थ– यज्ञेन-ज्योतिष्टोम आदि यज्ञले, यज्ञम्-विष्णुलाई, (विष्णुर्वै

यज्ञ: भन्ने श्रुति भएकाले) देवाः-देवताहरूले, अयजन्त-याग गरे, तानि-तिनै, धर्माणि-पुण्य, प्रथमानि-पहिले, आसन्-भए, ह-निश्चय नै, ते-ती देवताहरू, महिमानः-महत्त्व प्राप्त गरी, नाकम्-स्वर्ग, सचन्त-गए, यत्र-जुन स्वर्गमा, पूर्वे-पुराना (अघिका), साध्याः-साध्यनामका देवहरू, सन्ति-छन् । अर्थात् धर्म भनेको यज्ञ नै रहेछ अघिका स्वर्गमा छन् यी पछिका पनि देवता स्वर्ग गए यज्ञ गरेर भन्ने देखिन्छ ।

यीभन्दा अलग्ग अरू पनि मन्त्र छन् । जस्तै– फलविधिमन्त्र, द्रव्यविधिमन्त्र, जातिविधिसरूप मन्त्र, गुणविधिमन्त्र, क्रियाविधिमन्त्र, निषेधविधिमन्त्र, निमित्तविधिसरूप मन्त्र, सादृश्यविधिसरूप मन्त्र इत्यादिका भेद-उपभेद गर्दा मन्त्रका भेद सयौं बन्दछन् । तिनलाई आकार ग्रन्थबाटै पाठकहरूले अवगत गर्नुपर्ला ।

छन्दभेद

ऋक् भनेर हामीले छन्दमा बाँधिएको कवितात्मक रूप मन्त्रलाई अघि वर्णन गरिसक्यौं । वेदमा ती छन्दका भेद र तिनीहरूको लक्षण के हुन् भन्ने पाठकको जिज्ञासा शान्त पार्न केही यहाँ त्यसबारेमा देखाउनु अनुचित नहोला भन्ठानेर त्यसबारेका कुरा यहाँ उठाइन्छन् ।

ऋक् मन्त्रका चौध छन्द छन् । गायत्री, उष्णिक्, अनुष्टुप्, बृहती, पंक्ति, त्रिष्टुप, जगती, अतिजगती, शक्करी, अतिशक्करी, अष्टि, अत्यष्टि, धृति र अतिधृतिका भेदले यिनको संख्या यसरी चौध पुग्दछ । गायत्री चौबीस अक्षरको मन्त्र हुन्छ भने उत्तरोत्तरमा चार–चार अक्षर थप्तै लगेर यिनको लक्षण बन्दछ ।

त्यसो हुँदा उष्णिक्मा २८ अक्षर, उष्णिक्को २८+४ थप्ता अनुष्टुप्मा ३२ अक्षर हुन्छ । यसै प्रकारले-बृहतीमा ३६, पंक्तिमा ४०, त्रिष्टुप्मा ४४, जगतीमा ४८, अतिजगतीमा ५२, शक्करीमा ५६, अतिशक्करीमा ६०, अष्टिमा ६४, अत्यष्टिमा ६८, धृतिमा ७२ र अतिधृतिमा ७६ अक्षर हुन्छन् । तिनमा पनि सर्वानुक्रमणीकृत गायत्री आदि अगाडिका सात ओटा अर्थात् गायत्रीदेखि

जगतीसम्मका भेदका पनि अवान्तरभेद छन् ।

जस्तै–गायत्रीका नौ भेद छन् । गायत्री १, पदपंक्ति २, उष्णिग्गर्भा ३, पादनिवृत् ४, अतिनिवृत्त ५, यवमध्या ६, वर्धमाना ७, प्रतिष्ठा ८, र ह्रसीयसी ९ छन् भनी परिगणन गरेको छ ।

उष्णिक्का आठ भेद छन् । उष्णिक् १, पुरउष्णिक् २, ककुप् ३, कुकुदम्यंकुशिरा ४, तनुशिरा ५, पिपीलिकमध्या ६, अनुष्टुब्गर्भा ७, र उष्णिगेव ८ गरी यसरी आठ थरीका हुन्छन् ।

अनुष्टुप्का भेद सात मानिन्छन् । ती यी हुन्— अनुष्टुप् १, महापद-पंक्ति २, कृति ३, पिपीलिकमध्या ४, काविराट् ५, नष्टरूपी ६ र विराट् ७ ।

बृहतीका भेद नौ ओटा छन् । जस्तै— बृहती १, पुरस्ताद्बृहती २, न्यंकुसारिणी ३, उपरिष्टाद्बृहती ४, विष्टारबृहती ५, उर्ध्वबृहती ६, पिपीलिक-मध्या ७, विषयपदा ८ र बृहत्येव ९ हुन्छन् ।

पंक्तिका भेद आठ छन् । जस्तै– पंक्ति १, विराट् २, सतोबृहती ३, विपरीता ४, प्रस्तारपंक्ति ५, विष्टारपंक्ति ६, आस्तारपंक्ति ७ र संस्तारपंक्ति ८ हुन् ।

त्रिष्टुप्का भेद दश प्रकारका छन् । जस्तै– त्रिष्टुप् १, अभिसा-रिणी २, विराट्स्थाना ३, विराट्रूपा ४, पुरस्ताज्ज्योति ५, मध्येज्योति ६, उपरिष्टाज्ज्योति ७, महाबृहती ८, यवमध्या ९ र पंक्त्युत्तरा १० गरी दश पुग्छन् ।

जगतीका भेद तीन छन् । ती तीन हुन्–जगती १, महासतोबृहतो २, र महापंक्तिका भेदले ।

यी अगाडि परेका गायत्रीबाट जगतीसम्मका सातमा भेद पाद-

विशेषले प्रयुक्त भएका ५४ ओटा सबै मिलेर भेद सिद्ध भए अर्थात् गायत्रीको ९, उष्णिक्को ८, अनुष्टुप्को ७, बृहतीको ९, पंक्तिका र त्रिष्टुप्को १० र जगतीको ३ संख्या जोड्दा ५४ पुग्छन् ।

यी सबै प्रत्येक फेरि चार किसिमका हुन्छन् । एक अक्षर न्यून, एक अक्षर अधिक, दुई अक्षर कम र दुई अक्षर बढी गर्दा यिनको भेद हुन्छ । जस्तै गायत्रीमा एक अक्षर घटाएमा बृहद् गायत्री एक अक्षर बढाएमा भूरिग्गायत्री, दुई अक्षर घटाएमा विराट्गायत्री र दुई अक्षर बढाएमा स्वराट्गायत्री हुन्छ । अघि पुगेका ५४ भेदलाई यसरी ४ ले गुन्दा २१६ संख्या हुन पुग्दछन् । तिनमा पछिका अतिजगती आदि ७ संख्या थप्ता २२३ संख्या पुग्दछन् ।

पिंगलले गायत्रीदेखि जगतीसम्मको सात छन्दलाई दैवी, आसुरी, प्राजापत्या, याजुषी, साम्ना, ऋचा, आर्षी र ब्राह्मीका भेदले आठ थरीका भनेका छन् ।

तिनको तालिका तल दिइन्छ ।

दैवी	१	२	३	४	५	६	७
आसुरी	१५	१४	१३	१२	११	१०	९
प्राजापत्या	८	१२	१६	२०	२४	२८	३२
याजुषी	६	७	८	९	१०	११	१२
साम	१२	१४	१६	१८	२०	२२	२४
ऋक्	१८	२१	२४	२७	३०	३३	३६
आर्षी	२४	२८	३२	३६	४०	४४	४८
ब्राह्मी	३६	४२	४८	५४	६०	६६	७२
	गायत्री	उष्णिक्	अनुष्टुप्	बृहती	पंक्ति	त्रिष्टुप्	जगती

यी सबै भेदहरू छन्दशास्त्रबाट राम्ररी अवगत गर्ने अनुरोध गरेर यस विषयलाई यहीं टुँग्याउने अनुमति माग्दछु ।

१०६ अक्षरसम्म भएका यजुको पनि छन्द हुन सक्तछ त्यसभन्दा

अधिक अक्षर भएका यजुको अनियत अक्षर हुँदा छन्द हुँदैन । साममन्त्र गीति-मात्ररूप भएकाले यद्यपि अक्षर संख्या विशेषरूप छन्द प्रयुक्त भेद हुँदैनन् तापनि स्वरूप त भेद रहेकै देखिन्छन् । यी सबै आकरग्रन्थबाटै निर्धारित गर्नुपर्छ ।

यी मन्त्रको पदार्थत्वेन प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ । वाक्यर्थमा पदार्थको प्रामाण्य स्वीकारेको हुन्छ । यसरी अर्थवाद र मन्त्रको प्रामाण्य प्रतिपादन गरिएको देखिन्छ । मन्त्रलाइ प्रामाण्य गर्ने अधिकरण पनि छ । त्यो यहाँ उल्लेख नगरेर संक्षेपमा यसलाई यहीं समाप्त पार्दछु ।

यसरी मीमांसाले वेदको प्रत्येक वाक्यलाई प्रामाण्य सिद्ध गरेको हुँदा वेद संसारमा सर्वोत्कृष्ट भई आजसम्म विश्वलाई ज्ञान-विज्ञानको अजस्रधारा वहाएर कल्याणमार्गमा मनुष्यलाई लैजान समर्थ भएको छ । अस्तु ।

●

परिशिष्ट

अधिकरण-निरूपण

महर्षि जैमिनिले बाह्र अध्यायमा हजार अधिकरणको व्यवस्था बाँधी वेदलाई जुन मीमांसा गरेर सबै तरहवाट पर्न आउने शंकाको समाधान गरिदिए, त्यसैले वेदको अति नै महत्ता अद्यावधि रहिरह्यो। भौतिक वाह्यविषयको र आध्यात्मिक आन्तर्विषयको व्याख्या गर्ने दार्शनिक भए पनि वेदप्रणिहित धर्मको इतिकर्तव्यताभागलाई मीमांसाले नै पूरा गरेको छ। भगवान् वेदव्यासका शिष्य भएका जैमिनिलाई गुरुले जैमिनिको सिद्धान्तको कदर गरेर "परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्" "धर्मं नैमिनिरत एव" भनी स्वीकृति प्रदान गरेको पाइन्छ। यसरी न्यायको रूप दिई अधिकरण प्रस्तुत गरेर जुन वैज्ञानिक परम्परा जैमिनिले अपनाए त्यस्तो कुनै धर्मका पुस्तकमा कहीं गरिएको अद्यावधि पाइँदैन। वैदिक धर्म अन्धविश्वासमा आधारित धर्म होइन। हामी धर्मद्वारा निर्धोलाई बलियो पार्दछौं र वलियोले निर्धालाई शोषण गर्ने माध्यम वनाउँदैनौं। त्यसैले भनेको छ– "अवलीयान्वलियांसमाशसते धर्मेण" भनेर।

मीमांसाका सूत्रकार जैमिनिपछि त्यसको गूढ अर्थलाई भाष्यको रूप दिने शवर स्वामी भए। उनको शैलीको छाप हाम्रा जगद्गुरु शंकराचार्यमा समेत व्याख्यान गर्दा परेको देखिन्छ, उनीभन्दा अघि सूत्रवृत्ति भगवान् उपवर्षले गरे। त्यसपछि भट्टकुमारिलले वार्तिक लेखे। वेदको संरक्षण गर्न जुन अकथ परिश्रम गरे (६८२ शकाब्दतिर जन्मेर) त्यो वर्णनातीत महत्त्वको विषय भएको

छ, जसलाई कुमारको अवतार भनेर मान्दछन् । उनकै परमप्रिय शिष्य गुरु प्रभाकर अर्का शाबरभाष्यका व्याख्याकार जन्मे । उनको उद्भट विद्वत्ताले अधिकरणको स्वरूपले नै नयाँ मोड लिएको छ । तर लोकमा भट्ट कुमारिलकै मतलाई मान्यता प्राप्त भएको छ । यसरी दुई धारामा मीमांसा बगेपछि परस्परका संप्रदायमा पछिपछिका विद्वान्हरूले नयाँ प्रकरण थप्तै गएका छन् ।

एक दुई अधिकरणमा दुवैको, अर्थात् भट्ट र प्रभाकरको मत दिएर बाँकी सबै भट्टकै मतले अधिकरणको रूप प्रस्तुत गरिनेछ। यसलाई विचार गरेमा आज उठेका धेरै समस्याको पनि समाधान हुनेछ । त्यसैले यहाँ नमूनाको लागि केही अधिकरण संक्षेपमा प्रस्तुत गर्ने चेष्टा गरिन्छ ।

जिज्ञासाधिकरण

श्री कुमारिल भट्टका मतले—

जैमिनिले 'चोदनालक्षणो धर्मः' यहाँबाट प्रारम्भ गरेर 'अन्वाहार्ये च दर्शनात्' यस अन्तिम सूत्रसम्म धर्मविचारशास्त्र मानिन्छ । यी सूत्रहरूलाई विभक्त गरी हजार अधिकरण बनेका छन् । तिनमध्ये यो जिज्ञासाधिकरण पहिलो हो । "स्वाध्यायोऽध्येतव्यः" यस विधिअनुसार आफ्नो कुल परम्पराबाट आएको शाखावच्छिन्न वेदलाई गुरुमुखले उच्चारण गरेपछि शिष्यले उच्चारण गर्ने कुरा जनाउँछ । यसमा अक्षर ग्रहण मात्र गर्नुपर्ने भन्ने केही ठान्दछन् । कोही भने अर्थज्ञानरूप दृष्टप्रयोजनको लागि यो अध्ययन विधान गरेको भन्दछन् । विचारविना अर्थज्ञान राम्ररी हुँदैन । त्यसो हुँदा यस विधि नै विचारशास्त्रको प्रयोजन मानिन्छ ।

यसै ठाउँमा संशय हुन्छ— विचारशास्त्र विधिले प्रयुक्त भएकोले थाल्नु पर्दैन कि प्रारम्भ गर्नुपर्छ ?

यो विधि जुन अध्ययनलाई औंल्याउँछ त्यो अर्थज्ञान गर्नको लागि हो भन्नेसँग सोध्नु छ—के अत्यन्त अप्राप्त अध्ययनलाई यसले विधान गर्छ कि ? अथवा पक्षमा अप्राप्त अवघात झैं नियम गर्छ । पहिलोको उत्तर हामी

यसरी दिन्छौं–नपढेको वेदको अध्ययन अर्थज्ञानको कारण हुन्छ अध्ययन भएकाले भारतादिग्रन्थ झैं यस अनुमानबाटै अर्थज्ञानपूर्वक अध्ययन गर्ने कुरा सिद्ध छ भने विधि विधान गर्नुपर्ने आवश्यक नै छैन । अध्ययन विधिलाई नियमविधि मान्ने दोस्रो पक्ष पनि यहाँ टिक्तैन किनभने "व्रीहीन-वहन्ति" भन्ने वाक्यले धानलाई कुट्ने कुरा देखाउँछ । नङ्ले छोडाएर चामल बनाए पनि त्यो पुरोडाशका लागि उपयुक्त हुन्न र कुट्नैपर्ने नियम गरिन्छ । छोडाएको चामलले अपूर्व सिद्ध हुँदैन भनेर नियम कायम गरिएको छ । यहाँ त लेखेको पढेर पनि अर्थ लाग्छ कोश, व्याकरण पढेपछि गुरुमुखैबाट सुन्नु-पर्ने कुरा छैन । यहाँ पनि नियम बाँधौं भने अवघातको र अध्ययनको कुरामा धेरै भिन्नता छ । अवघात निष्पन्न चामलबाटै अपूर्व पैदा भई दर्शपूर्णमासको परम अपूर्व पैदा गर्न सघाउ पुऱ्याउँदछ । त्यसो हुँदा त्यहाँ नियमविधि उपयुक्त ठहरिन्छ । यहाँ त लेखेको टीकाटिप्पणी पढेर पनि अर्थ लागेर यज्ञको अनुष्ठान सिद्ध हुने भएकोले नियमहेतु मान्न सकिन्न । यताबाट के कुरा निस्क्यो भने दुई थरीको विधि नै असम्भव भएकाले अर्थज्ञानका निमित्त विचारशास्त्र (मीमांसा) आरम्भ गर्नुपर्ने वैधत्व नै रहेन । उसो भए "स्वाध्यायोऽध्येतव्यः" यो सुनिएको विधिको के गति हुने हो त ? भन्दा स्वर्गप्राप्तिका लागि अक्षर ग्रहण गर्नुपर्ला । जहाँ फल भनेको सुनिँदैन त्यहाँ स्वर्गफल कल्पना गर्नुपर्छ भनेर "स स्वर्गस्यात्सर्वान्प्रत्यविशिष्टत्वात्" भनी जैमिनीले सूत्रद्वारा सिद्धै गरेका छन् ।

फेरि अर्को कुरा के भने "वेदमधीत्य स्नायात्" अर्थवेद पढिसकेपछि स्नान गर । अर्थात् यसबाट वेदाध्यनपछि लगत्तै समावर्तन हुने कुरा देखाउँछ । वेद पढेर फेरि त्यसको विमर्श गर्न गुरुकुलमा बस्ता त नैरन्तर्य त बाधित हुने भयो । विचारशास्त्रको वैधत्व नभएकोले पाठमात्राले स्वर्गादि प्राप्त हुन्छ भने पुग्छ । समावर्तनको नैरन्तर्य वेदाध्ययनपछि नै भएकोले धर्म-विचारशास्त्र मीमांसा आरम्भ गर्नुपर्दैन भन्ने पूर्वपक्ष सिद्ध हुन्छ ।

लोकबाटै सिद्ध भएकाले अप्राप्तविधि यसलाई मान्न सकिन्न भनी जुन भनियो त्यो त्यसै होस् । तर, नियमविधि मान्नैपर्छ यसलाई दर्शपूर्णमास-बाट जन्मिने परम अपूर्वलाई अवघात नियमजन्य अवान्तर अपूर्व कल्पना गर्नुपरे-झैं अशेष ऋतुजन्य अपूर्वका लागि ऋतुज्ञान साधन भएको अध्ययन नियमबाट

जन्मने अपूर्वको कल्पना गर्नुपर्छ । नत्र त यो विधि नै अनर्थ हुने भयो । विधिलाई अनर्थ नपार्न स्वर्गफल कल्पना गरिदिए भइहाल्छ नि भनौला तर हामी दृष्टफल प्राप्त छँदाछँदै अदृष्टफल हत्तरपत्त मान्ने पक्षमा छैनौं । त्यही कुरा यसरी भनेको पाइन्छ––

'लभ्यमाने फले दृष्टे नादृष्टपरिकल्पना' ।

दृष्टफल वाक्यार्थज्ञानरूप फल हुँदाहुँदै स्वर्गादिको परिकल्पना गर्नु युक्तिसगत कुरा होइन ।

व्याकरणादि वेदांग पढेर अर्थज्ञान भइहाल्ने भएकोले विचारशास्त्रको आवश्यकता छैन भनौं भने पनि अर्थज्ञान मात्र तिनले गर्न सके पनि निर्णय गर्न विचारशास्त्र चाहिन्छ नै । जस्तै "अक्ताः शर्करा उपदधाति" चिल्ला साना रोडा राख्तछ यो अर्थ त व्याकरण पढ्दा ज्ञान हाला । तर त्यतिका पशु मारिएका छन् तिनकै बोसो पगालेर चिल्लो पार्ने हो कि तेलले पनि चिल्ला हुन्छन् तेलमा मुछ्ने हुन् कि यस कुरालाई व्याकरणले निर्णय दिन सक्तैन विचारशास्त्रले यहाँ कसरी विचार गर्छ भने 'तेजो वै घृतम्' भन्ने वाक्यशेष छ त्यसो हुँदा घिउले नै चिल्ल्याउनुपर्छ भन्ने कुरा निर्णीत हुन्छ भनेर ठोकुवा गर्छ । यसउसले विचार वैध मान्नुपर्छ । फेरि 'वेदमधीत्य स्नायात्' भनेको अध्ययन र समावर्तनको पूर्वापरीभाव समान कर्तृत्वलाई नै लिएर भएको हो । अक्षर पढिसकिदासाथ स्नान गर्नुपर्छ भनेको होइन । त्यसो हुँदा विधिवशबाटै विचारशास्त्र प्रारम्भ गर्नुपर्ने निर्णयमा पुगिन्छ ।

यही अधिकरणलाई प्रभाकरले यसरी प्रस्तुतीकरण गरेका छन्––

"अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत, तमध्यापयीत ।" आठ वर्षको ब्राह्मणलाई उपनयन गर त्यसलाई पढाऊ यस वाक्यको यो अर्थ हुन्छ । यसले त अध्यापनलाई विधान गरेको छ । जो आचार्य हुन चाहन्छ त्यसले उपनीत ब्राह्मण वटुलाई पढाउनुपर्छ । भनेको पनि छ––

उपनीय तु यः शिष्यं वेदमध्यापयेद् द्विजः ।
सांगे च सरहस्यञ्च तमाचार्यं प्रचक्षते ॥ –मनु

जुन ब्राह्मणले शिष्यलाई उपनयन गरी सांग सरहस्य वेद पढाउँछ त्यसलाई आचार्य भन्दछन् भन्ने श्लोकको अर्थ हो । उपनयीत र अध्यापयीतको आत्मनेपद उपनयनमा जो नियोज्य छ अध्यापनमा त्यही नियोज्य हुन्छ । ती दुईको एक प्रयोजनत्व सिद्ध भयो । आचार्य बनाउने अध्यापन शिष्यकर्तृक अध्ययनविना सिद्ध हुने भएन । यसो भएपछि अलग्ग नै अध्ययनविधि चाहिँदैन । त्यसो हुँदा श्रूयमाण विधिवाक्य अनुवादको रूपमा पनि रहने हुँदा पूर्वपक्ष र उत्तरपक्ष अर्कै रूपमा प्रस्तुत गर्नुपर्छ ।

आचार्यकर्तृत्व अध्यापन शिष्यलाई अर्थज्ञानसहित पढाएर नै हुन्छ कि पाठ मात्र गराएर पनि हुन्छ । यसमा अर्थज्ञानविना पनि अध्यापक सिद्धि भइहाल्छ । पाठ मात्र गरेपछि विचारको विषय नै हुँदैन । जहाँ अर्थज्ञानै छैन भन्ने सन्देह हुने नै भएन । संदेह नै छैन भने विचार गर्ने कुरै भएन । विचारको फल हो निर्णय । अब विषय झैं त्यो पनि हट्यो । विषय र प्रयोजन नै नभएपछि विचारशास्त्र आरम्भ गर्नैपर्दैन यो भयो पूर्वपक्ष ।

अध्यापन गर्दा अर्थको अवबोध नहोस् यही । तथापि सांगवेद पढ्ने छात्रलाई निगम निरुक्ति व्याकरणबाट व्युत्पत्ति हासिल भएपछि अरू पुस्तकको झैं वेदको पनि स्वतः अर्थबोध हुन जान्छ । जस्तै- 'विषं भुङ्क्ष्व' (विष घिच्) यहाँ प्रतीयमान अर्थ विवक्षित हुँदैन त्यस्तै वेदार्थको पनि अविवक्षामा विषयादि अभाव त्यस्तै होला भनौला । तर विवक्षालाई हटाउन सकिँदैन । आफन्तले विष खाएर मरोस् भन्ने कुरा गरेको होइन आप्तत्वमा बाध नहोस् भनेरै मुख्यार्थ त्यहाँ छोडिन्छ । वेदमा त विवक्षितार्थ नभएको कहाँ हुन्छ र । वेदार्थ विवक्षित हुँदा जहाँ जहाँ पुरुषलाई सन्देह हुन्छ त्यो सबै नै विचारशास्त्रको विषय हुन्छ । त्यसको निर्णय गर्नु प्रयोजन बन्छ । त्यसैले अध्यापनविधि प्रयुक्त अध्ययनले जानिने अर्थ विचार्य हुँदा विचारशास्त्रको वैधत्व सिद्ध हुन्छ ।

यसरी विचारशास्त्रको वैधत्व सिद्ध गर्न कुमारिल भट्ट र प्रभाकरले भिन्नाभिन्नै वाक्य लिएर प्रस्तुतीकरणमा आ-आफ्नो सिद्धान्त प्रदर्शन गरे । यसो गर्दा हजार अधिकरण,दुईहजार रूप लिएर देखा पर्न जान्छन् । जे भए पनि, यहाँ मीमांसाशास्त्र पढेर नै निर्णय हुने कुरामा ऐकमत्य छ दुवैको मतमा । आज वेद अर्थ गरेर नपढ्ने र त्यसको सन्देह निर्णय गर्न मीमांसा नहेर्नाले नै वेदका बारेमा

कि त अन्धभक्ति र कि त अन्यथा धारणा हुन गएको छ। वास्तवमा वेदको महत्ता थोरैंलाई मात्र ज्ञान छ।

धर्मलक्षणाधिकरण

धर्मका बारेमा धेरै विद्वान्ले धेरै कुरा गरेका छन्। कुनैले केही कुरालाई धर्म माने त कुनैले अर्कै कुरालाई धर्म भन्ठाने। विचार नै नगरी लाग्नाले कुनै पक्ष स्वीकार्न पुगिनेछ। त्यसरी गरेका कुराबाट अनर्थ नहुने पनि होइन। त्यसो हुँदा धर्म जान्नुपर्ने कुरो हुन गएको छ।

जान्नुपर्ने कुरो धर्म भएपछि त्यसलाई लक्षण र प्रमाणबाट सिद्ध गर्नुपर्नेछ। वस्तुसिद्धि लक्षण र प्रमाणबाटै हुन्छन्। लक्षण भनेको अरूबाट अलग्ग गराउने लक्ष्यमा रहने कुनै लोकप्रसिद्ध आकार हो। लक्षणले लक्ष्यमा सम्भावनाबुद्धि पैदा भएमा जान्न चाह्या भने प्रमाणबाट त्यो ज्ञात गर्छ। यो साधारण दुनियाँको नियम हो। प्रमेयको सिद्धि प्रमाणका अधीन छन् र प्रमाणको सिद्धि लक्षणका अधीन रहन्छ। गाई घोडा यी वस्तुको लक्षण पनि छ। प्रत्यक्ष प्रमाणबाट ज्ञात पनि हुन्छ।

यो अलौकिक धर्म भन्ने कुराको लक्षण नै छैन फेरि जान्ने बाटो पनि रहँदैन प्रमाणबाट खोज्ने। प्रत्यक्ष हुने कुरै भएन धर्मका किनभने रूपादि नभएकाले। जब प्रत्यक्ष हुँदैन अनि व्याप्तिग्रहण गर्ने बाटो नभएकोले अनुमानको प्रश्न नै आउँदैन। शब्दको संगति पनि प्रत्यक्ष र अनुमानमूलक नै हुन्छ। त्यसो हुँदा व्युत्पत्ति नभएपछि आगम पनि त्यसलाई सिद्ध गर्न असमर्थ हुन्छन् अनि धर्म लक्षण र प्रमाणरहित भएकोले यसको विचार हुने कुरै भएन भन्ने शंका उठ्तछ।

यसमा समाधान गरेर भनेको छ– "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः"। चक्षुरादिगम्य लौकिक आकार धर्मको नभए पनि चोदनागम्य स्वर्ग फलसाधनत्वादि लक्षण आकार छ धर्मको। अर्थ भएर चोदनागम्य धर्म भन्ने यसको लक्षण हुन्छ। लक्ष्यधर्मको प्रमाण वेदविहित विधिवाक्य नै हुन्छ। प्रत्यक्ष अनुमानको अविषय धर्म भए पनि प्रसिद्ध पदसँग भनिएको हुँदा व्युत्पत्ति सम्भव हुन्छ।

चोदना भनेको क्रियाको प्रवर्तक वचन भनेर भन्दछन् । चोदनालेनै भएको, भइरहेको, हुने, सूक्ष्म, व्यवहित, विप्रकृष्ट यस्ता खालको अर्थ बुझाउन सक्तछ । शव्दकै सामर्थ्य हुन्छ यस्तो कुरा बुझाउनमा, त्यसअतिरिक्त प्रमाण प्रत्यक्षादिको सामर्थ्य रहँदैन । शब्दले नभएको कुरा पनि त भन्न सक्तछ नि भएको कुरा झैं र तथ्य पनि हुन्छ अतथ्यपनि हुन्छ चोदना भन्ने शंकाको बारेमा भन्ने व्यक्ति यदि भ्रान्त र दोषयुक्त छ भने मिथ्या पनि हुन सक्ला तर यदि भन्ने अपौरुषेय वेद छ भने यसमा शंका गर्ने कुरा केही रहन जाँदैन । वास्तवमा धर्म सबैतिर आ-आपना संप्रद्रायका शास्त्रले नै प्रतिपादित हुन्छन् । कोही ईश्वरकृत भन्दछन्, कोही ईश्वरको प्रेरणा पाएर शान्तिदूत, ईश्वरका अवतार या महान् मन्त तपस्वीहरूबाट प्रतिपादित कुरामै जोड दिन्छन् । कसैले वेदवाक्य धर्म माने कसैले गुरुवाक्य धर्म ठाने । कसैले मूशाका कुरा धर्म ठाने, कसैले इशाका पुरालाई धर्म भने । कसैले पुराणको कुरा भने कसैले कुरानको कुरा गरे । जे होस् आ-आफ्ना सम्प्रदायको चोदनार्थ नै धर्म हुन गएको छ ।

सामान्यरूपमा आजको समाज, धर्म र पापको परिभाषा गर्दा "परोपकारो धर्माय पापाय परपीडनम्" भनेरकसैको उपकार गर्नु धर्म र अर्कालाई पीडा गरेमा पाप हुन्छ भन्दछन । तर त्यसो भन्ने भए जप गर्दा अर्काको उपकार हुने भएन रक्सी खाँदा अर्कालाई पीडा नहुने भएकोले जप र मद्यपान बराबरकै हुने भए भनेर यस प्रश्नलाई श्लोक वार्तिकमा उठाएको छ । जस्तै—

अनुग्रहाच्च धर्मत्वं पीडातश्चाप्यधर्मता ।
वदतो जपशीध्वादिपानादौ नोभयं भवेत् ।।

अर्थ— अनुग्रहबाट धर्म र पीडाबाट अधर्मभन्दा जप र मद्यपानमा दुवै थोक हुने भएन । र जप गर्दा धर्म पनि भएन रक्सी धोक्ता पाप पनि लागेन । झन् उल्टो यही लक्षण गर्ने भए त गुरुपत्नीलाई संभोग गर्दा दुवैलाई आनन्द हुने र मोजमज्जा हुने भई त्यो धर्म पनि हुन जाने सम्भव छ । त्यही कुरालाई श्लोकवार्तिक यसरी भन्दछ —

'क्रोशता हृदयेनापि गुरुदाराभिगामिनाम् ।
भूयान् धर्मः प्रसज्येत भूयसी ह्युपकारिता ।।'

महापातकमा ब्रह्महत्या र गुरुपत्नीगमनलाई समानरूप दिएको छ। ब्रह्महत्यामा त परपीडन छ तर गुरुपत्नीगमनमा कामवासना शान्त गराएको अनुग्रह नै छ । कसरी त्यो पापमा गन्ने भन्ने कुरा होला । हृदयले यस्तो गर्न हुँदैन भनेर आक्रोश गर्दा पनि गुरुपत्नीगामीलाई धेरै धर्म हुन जाने र ठूलो उपकार भएको हुँदा धर्म ठहरिन जाला ।

यस परिभाषाअनुसार सबैको कामवासना शान्त गरिदिने वेश्या र सबैलाई कामतृप्ति दिने विट नै सबभन्दा धर्मात्मा होलान् । आचारमा रहनेभन्दा सर्वभक्षी नै धर्मात्मा हुने भए किनभने भक्ष्याभक्ष्य गम्यागम्यको नियमले ती तपस्वीहरू आफूप्रति नै अन्याय गरेको ठहरिएला । त्यसो हुँदा शास्त्रले प्रतिपादित कुरै धर्म हुन्छ । शास्त्रले विहित कुरो पनि अनर्थकारक भए धर्म मान्न हुन्न । जस्तै श्येनयागले अरूलाई मार्ने कुरा गरेको छ । त्यो अर्थ होइन । रिसको आवेगमा शत्रुले आफूमाथि गरेको अन्यायको प्रतिरोधमा अभिचार कर्म गरिन्छन् । हुन त त्यसले हिंसा गराउँछ त्यो अर्थ नभएकोले सूत्रकारले "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" भनी अर्थ शब्दलाई यहाँ समावेश गरेको छ ।

संक्षेपमा धर्म वेदविहित यागादि नै हुन्छ हाम्रा सिद्धान्तमा । "यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्" भनेर पहिलो धर्म यज्ञलाई नै बताएको पाइन्छ भन्ने कुरालाई यस अधिकरणबाट सिद्ध हुन्छ ।

यसमा गुरुमत यस प्रकार छ–

"अथऽतो धर्मजिज्ञासा" यस प्रथम सूत्रमा अथ शब्दले सारा वेद अध्ययनपछि भन्ने आहनंतर्य र अतः शब्दले सारा वेदको विवक्षितार्थलाई हेतु बनाउँछ । भनेका यी दुई शब्दअनुसार धर्म शब्दले सारा वेदार्थ भन्दछ । त्यसो हुँदा सूत्रमा वेदार्थं जिज्ञास्य छ भन्ने प्रतिज्ञा गर्छ ।

यसमा मन्त्र अर्थवादबाट प्रतीत सिद्धार्थ पनि वेदार्थ हुन्छ कि ? विधिवाक्यप्रतीत कार्यार्थ हो भन्ने संशय हुन्छ । त्यसमा छोरो जन्म्यो र तिम्री कन्या गर्भिणी भइछन् भन्ने सिद्धार्थ कुरा सुन्दा हर्ष र बिस्मात हुने हुँदा सिद्धार्थपरक मन्त्रादि पनि वेदार्थ हुन् भन्दा–

पुत्रजन्म झैं धनादिलाभबाट पनि हर्ष हुने हुँदा वाक्यार्थ निर्णय गर्न त्यसबाट गाह्रो पर्छ। गाई ल्याउ भन्दा र लैजाऊ भन्दा झैं संगतिग्रहण हुँदैन त्यसैले कार्यरूप वेदार्थ नै धर्म भन्ने प्रभाकरको सिद्धान्त छ। उनको भनाइ क्रियापरक वाक्य नै अह्रोट-पह्रोट गर्न सक्तछ। विधिवाक्य नै खास धर्म गराउँछन् भन्ने यिनको मत छ।

यसरी धर्मालक्षणाधिकरणमा पनि भट्ट र गुरुले आ-आफ्नो ढंगले अधिकरणलाई स्थापना गरेका छन्। अब यसपछि भट्टै मात्र प्रस्तुतीकरण गरिन्छ। यी अगाडिका दुई अधिकरणले पाठकलाई विभिन्न सिद्धान्त बुझ्ने केही सघाउ पुर्‍याउने नै छन्।

अर्थवादाधिकरण

विधि, अर्थवाद, मन्त्र र नामधेयबाट वेदको स्वरूप निर्धारित हुन्छ। परमकारुणिक वेदले यो गर यो नगर भनी जुन विधिनिषेध गर्दछ त्यसको प्रामाण्यमा त कुनै अब विचारविमर्श गर्नुपर्ने भएन। धर्मको स्वरूप नै चोदनार्थपरक भएको भन्ने हामीले निर्णय गरिसक्यौं। तर अर्थवादको केही पनि यहाँ उपयोगिता छैन। कहीं भएकै कुरा भनेको हुन्छ, कहीं अत्युक्ति देखिन्छ, कहीं भने असंभव कुरा गर्दिन्छ, कहीं भने विधि जस्तो पनि हुन्छ र कहीं भने हेतु जस्तो बन्छ। यसका केही भेद माथि उल्लेख भएका छन्। अब यस अधिकरणमा यसको आवश्यकता छ छैन भन्ने बारेमा विचार प्रस्तुत गर्नुछ।

काम्यपशुकाण्डमा "वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः" (तैत्तिरीय संहिता २. १. १.) यस्तो विधिवाक्य पाइन्छ। यसको अर्थ हुन्छ वायव्यम्–वायुदेवताक, श्वेतं– सेतो वर्णको पशु अर्थात् सेतो बोको, भूतिकामः– धनको काममा गर्नेले, आलभेत– बलि गरोस्। अर्थात् धन चाहने पुरुषले वायुदेवताक श्वेत पशु (छाग) द्रव्ययागले ऐश्वर्य सम्पादन गरोस्। यहींनिर अर्को अर्थवाद वाक्य छ– 'वायुर्वैक्षेपिष्ठा देवता, वायुमेव स्वेन भागेनोपधावति, स एवैनं भूतिं गमयति'। यस अर्थवादवाक्यको विधिवाक्यसँग अपेक्षा कुनै छैन। यसले त भूतार्थ कुरा मात्रै गर्छ। क्षिप्रगामी वायु आफ्नो उचित भागले तुष्ट पारेमा यज्ञ गर्नेलाई ऐश्वर्य दिन्छ। यसले त खालि वृत्तान्त पो बतायो रामायण महाभारतले झैं गर्नुपर्ने कुरो

त केही देखाएन । एक वाक्य विधिसँग नहुने हुँदा अर्थवादको धर्ममा प्रामाण्य छैन भन्ने कुरा उठ्तछ ।

यसको समाधान यसरी गरिएको छ । एकवाक्यता दुई किसिमले हुन्छ । एउटा पदैकवाक्यता, अर्को वाक्यैकवाक्यता जहाँ अर्थवाद वाक्यको प्राशस्त्यमा लक्षणा स्वीकारेर पदार्थविधाले उपस्थित प्राशस्त्यको विधिको आख्यात अर्थमा अन्वय हुन्छ त्यो पदैकवाक्यता भन्दछन् । त्यस्तो पदैकवाक्यता यहाँ छैन । जहाँ पदले भनिने पदार्थहरूका आकांक्षाहरुले अर्थको सम्बन्ध ज्ञात भएमा फेरि अंगांगिभावको आकांक्षा भएका वाक्यार्थको अन्वय हुन्छ, त्यहाँ वाक्यैकवाक्यता हुन्छ । त्यस्तो वाक्यैकवाक्यता भने यहाँ छ । शीघ्रगामी स्वभाव भएकोले शीघ्रफल दिने वायु यो पशुको देवता हो । प्रशस्त वायुदेवताक कर्म गर छिटो फल पाउँछौ भन्ने वाक्यको एकवाक्यता यहाँ हुन्छ । विधिवाक्य पुरुषलाई प्रेरणा गर्न विधेय कुराको प्राशस्त्यको अपेक्षा गर्दछ । अर्थवाद वाक्य फलको प्राशस्त्य देखाएर प्रवृत्त गराउन विधिवाक्यको अपेक्षा राख्तछ । अनि यी दुई वाक्य मिलेर एक वाक्य हुन्छन् र वाक्यको अन्वय भएर छिटो नै फल चाहने भए वायव्य पशु आलम्भन गर भनेर काम्य कर्मलाई बढ्ता बल दिंदा अर्थवादहरू पनि धर्ममा प्रमाण हुन्छन् ।

यस अधिकरणबाट कुनै तारीफ गरेका कुरालाई त्यही मानेमा सम्झने होइन कि यसको उद्देश्य हो प्रशंसा देखाएर काममा लगाउनू । यो त खूबै भरपर्दो छ, यसलाई काममा पठाएपछि फत्ते गर्छ भनेर कसैलाई फुर्काएर हामीले काम लिन्छौं । गणेशस्त्रोत्र पाठ गरेमा पुत्र धन विद्या मोक्ष जे चितायो त्यही पाउँछ भनेको स्तोत्रमा प्रवृत्त गराउने उद्देश्यले हो भन्नुपर्छ । आज त प्रचारको युग छ "बोल्नेको पीठो बिक्तछ नबोल्नेको चामल पनि बिक्तैन" भन्ने हामीले बिर्सनु भएन । अर्थवादलाई पदार्थ गरी त्यसो कहाँ हुन्छ । 'आदित्यो यूपः' भनेकोमा सूर्य नै कहाँ मौलो छन् भन्नेपट्टि जानु भएन । घिउ दलेर क्या चिल्लो पारेको मौलोलाई सूर्य झैं चम्किला छ भन्ने प्राशस्त्य हो भनी वेद पढ्नेले विचार पुऱ्याउनुपर्छ । अर्थवादलाई विधि झैं पदैकवाक्यतामा सम्बन्ध रहन्छ भन्नु हुँदैन । अर्थवादको उपयोगिता ठूलो छ । किनभने मानिस प्रचार र त्यस बारेमा धेरै प्रशंसा भएको देख्यो भने त्यसतर्फ बढी झुक्तछ । यो मनुष्य-हृदयको कमजोरी भन्ने हो कि ? यो वास्तविकता भइसकेको मान्ने हो ।

यसतर्फ वेदकालदेखि नै बढ्ता विचार गरेको देखिनाले हामीले अर्थवादको बारेमा भएको विचारविमर्श यहाँ प्रस्तुत गरेका छौं ।

मन्त्राधिकरण

वेदका धेरै भाग मन्त्रै-मन्त्र छन् । ती मन्त्रले खालि कुनै भइराखेका या कहीं ब्राह्मणवाक्यले देखाएका कुराकै संकेत गर्छन् र कहीं देवताहरूको स्तुति गर्छन । यी मन्त्रहरूको उपयोगिता के भएर खालि धर्मकै लागि पढिने हुन् कि भन्ने शंका उठ्तछ । यसलाई अझ उदाहरणले स्पष्ट पार्नु उचित होला ।

जस्तै– "उरु प्रथस्व" भन्ने कुनै मन्त्र छ त्यसको अर्थ हे पुरोडाश तिमी ठूलो भएर फुलेर फैलिदेऊ । यागका प्रयोगमा उच्चारण गरिने यस मन्त्रको दृष्ट फल केही छैन । पुरोडाशलाई प्रथन (फुलाएर ठूलो पार्ने काम) गर्ने कुरा ब्राह्मणवाक्यले नै भन्दछ "उरु प्रथस्वेति पुरोडाशं प्रथयति" भनेर । अब मन्त्रको अर्थप्रकाशनमा कुनै उपयोगिता चाहिने भएन र केवल अदृष्टका लागि मन्त्रपाठ हुने भए भन्ने शंकामा:

अर्थ बुझाउने दृष्ट प्रयोजन संभव भएमा केवल अदृष्टकै कल्पना गर्नु ठीक हुँदैन । दृष्टार्थलाई अनुस्मरण गराउनकै खातिर यागप्रयोगमा मन्त्रोच्चारणको प्रयोजन छ । ब्राह्मणवाक्यले पनि अर्थ बुझाउन सक्नेमा पनि मन्त्रले नै अनुस्मरण गराउनु चाहिं नियम जुन छ त्यो दृष्ट नभएकोले त्यस अंशमा प्रयोजन मान्नुपर्छ ।

–०–

मंत्रि गुप्तभाषणे धातुबाट मन्त्र + अच् भई मन्त्र शब्द सिद्ध हुन्छ । मन्त्रणा गर्नु कुनै देवतालाई संबोधित गर्नु पनि मन्त्र शब्दले बुझाउने कुरा हो । यहाँ वेदको संहितापाठलाई पनि लिनुपर्छ प्रसंग हेरेर । तन्त्रशास्त्रमा त मन्त्र-सिद्धिद्वारा अनेक अलौकिक कार्य पनि संपादन गर्न सकिन्छ भन्ने सिद्धान्त छ । यही आधारमा साहित्यकारले पनि प्रयोगमा ल्याएका छन्— "अचिन्त्यो हि मणिमन्त्रौषधीनां प्रभावः । रत्न.२. ।" वेदले पनि देवतालाई मन्त्रमयी नै मानेका छन् । मन्त्र पढेर नै हवनादि कार्य हुन्छन् । मुख्य के भने शब्दब्रह्मवादलाई लिएर नै यहाँ यिनको महत्ता बनेका छ । यसलाई मैले "मातृकाक्षररहस्यम्" को

प्रकाशकीयमा नै राम्ररी लेखेकोले यहाँ उल्लेख गर्ने कुरा छैन । मुख्य मन्त्रलाई प्रामाण्य मान्ने तरीकालाई मीमांसाले कसरी विचार गरेको छ । त्यो यहाँबाट अवगत गर्ने कुरा हो । आगमनिगम दुवैमा मन्त्रको महत्ता अक्षुण्ण छ ।

विरोधाधिकरण

श्रुतिमा नभएका कुरा पनि स्मृतिमा देखेर हामीले श्रुतिको कल्पना त्यस स्मृतिद्वारा गरी प्रामाण्य स्वीकारेका छौं । तर कुनै स्मृतिको साक्षात् श्रुतिसँग नै विरोध खान्छ भने त्यसमा स्मृति कमजोर भई श्रुतिकै प्रामाण्य मान्नुपर्छ । स्मृतिले स्वयं प्रामाण्यता प्राप्त गर्दैन । उसको प्रामाण्यता श्रुतिमूलक हुन्छ । श्रुति चाहिं स्वतः प्रामाण्य छ ।

यहाँ दृष्टान्त दिएर स्पष्ट पारिन्छ— ज्योतिष्टोममा 'सदो' नामक मण्डपको माझमा कुनै डुम्रीको हाँगा गाड्नुपर्छ । त्यसलाई कपडाले बेर्ने कुरा "औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या" यस स्मृतिबाट सबै नै डुम्रीको हाँगा बेर्ने कुरा देखिन्छ । यसो हुँदा कपडाले सबै हाँगा बेर्नुपर्नेमा "औदुम्बरीं स्पृष्ट्वोद्गायेत्" डुम्रीको हाँगालाई छोएर मन्त्रगान गर भन्ने वेदवचन साक्षात् पाइन्छ । सबै बेर्ने भएमा त डुम्रीलाई छुने कुरै आउँदैन । यसमा के गर्ने भन्ने शंकामा मूलश्रुतिलाई प्रामाण्य मानी औदुम्बरी (डुम्रीको हाँगा) सबै नबेर्ने कुरा निर्णय गरिन्छ ।

यसमा जैमिनिले "हेतुदर्शनाच्च" भन्ने सूत्र लेखे । त्यसको भाष्यमा शबर स्वामीले "लोभान् वास आदित्समाना औदुम्बरीं कृत्स्नां वेष्टितवन्तः केचित् । तत्स्मृतेर्बीजम् ।" लोभले कपडा धेरै हात लगाउने इच्छाले सबै डुम्रीको हाँगालाई कुनैले बेरे । त्यही नै स्मृतिको बीज हुन सक्तछ भनी हेतु देखाएर सर्ववेष्टनलाई त्याग गरिदिन्छ ।

पुरोहितहरूको लोभलाई यसरी सफासफी हपारेर जुन कुराको यहाँ मीमांसाले अडान लियो त्यो कति उदात्त भावना र निष्पक्षताको उदाहरण बन्छ । यसमा कुमारिल भट्टले बडो मार्मिक कुरा गरेका छन् । उनी भन्दछन्— नास्तिकलाई औंल्याएर—

अल्पेनापि निमित्तेन विरोधं योजयन्ति च ।
तेष्वश्चेत् प्रसरो नाम दत्तो मीमांसकैः क्वचित् ।।

....

तस्माल्लोकायतस्थानां धर्मनाशनशालिनाम् ।
एवं मीमांसकैः कार्यं न मनोरथपूरणम् ।।

अर्थ– सानो निहुँ पाए पनि ती (नास्तिकहरू) विरोध जोडिहाल्छन् तिनलाई मीमांसकहरूले कुनै मौका दिएमा । त्यसो हुँदा, धर्म नाश गर्न तम्सेका ती नास्तिकहरूको मीमांसकहरूले मनोरथ पूरा गर्न दिनुहुँदैन ।

आज मात्रै नास्तिक्य भएको होइन । अघि पनि थियो र त्यसलाई आफ्नो सत्य सिद्धान्त दर्शाएर मुकाबिला गर्नुपर्दथ्यो । विचारस्वातन्त्र्य थियो । धर्म ईश्वरका बारेमा शंका समाधान गर्ने परम्परा थियो । त्यसैले यहाँ मीमांसाशास्त्र जन्मियो । निर्णय गर्नको निम्ति ऐनका धाराहरू अधिकरणका रूपमा देखा परे ।

जस्तै श्रुतिको विरोध भएको स्मृतिको प्रामाण्य नभए झैं, स्मृतिको विरोध हुने आचारको पनि प्रामाण्य हुँदैन । कुनै आचार देखेमा त्यसबाट स्मृति कल्पना गरी त्यस स्मृतिद्वारा श्रुतिविज्ञान हुन्छ । आचारले स्मृतिको तह नाघेर श्रुतिमा पुग्न पाउँदैन । किनभने आचारभन्दा माथि स्मृति हुन्छ ।

दाक्षिणात्यहरू मामाकी छोरी विवाह गर्छन् । उनीहरूको आचार त्यस्तै छ । मथुराका ब्राह्मणीहरू रक्सी खान्छन् । त्यहाँको प्रचलन त्यस्तै देखिन्छ । यसरी स्मृतिविरुद्ध कुरा पनि आचार बनेर आएको छ । स्मृति भन्छ—

"मातुलस्य सुतामूढ्वा मातृगोत्रां तथैव च ।
समानप्रवरां चैव त्यक्त्वा चान्द्रायणं चरेत् ।"

× × ×

"सुरा वै मलमन्नानां पाप्मा च मलमुच्यते ।
तस्माद् ब्राह्मणराजन्यौ वैश्यश्च न सुरां पिबेत् ।।"

अर्थ– मामाकी छोरी, आमाको गोत्रकी र समान प्रवर भएकीलाई बिहा गरेमा त्यसलाई त्यागेर चान्द्रायण गरोस् ।

× × ×

रक्सी भनेको अन्नको मल हो, पाप मल भनिन्छ । त्यसो हुँदा ब्राह्मण, क्षत्री र वैश्यले सुरापान नगर्नू भन्ने कुरा प्रमाणित हुन्छ । आचार भनेर मात्रै हुँदैन श्रुतिस्मृतिसँग विरोध पर्ने आचार अन्धविश्वास हो त्यस्तालाई मीमांसा समर्थन गर्दैन ।

समातन धर्म मात्र होइन संसारका धेरै धर्ममा रूढीवूढी पछिपछि थपिंदै थाएका छन् र संस्कृतिको भिन्नतालाई पनि दर्शाउने भएका छन् । तर त्यहाँ धर्ममूलक शास्त्रसँग विरोध भएको देखिन्छ भने त्यो त्याज्य हुन्छ । ज्ञान जस्तो पवित्र र अज्ञान जस्तो विकार पैदा गर्ने घृणित केही हुँदैन यो चाहिं धार्मिक प्रवृत्तिमा रहेकाले बुझेर अन्धविश्वास छोड्नुपर्छ । धर्म कदापि अन्ध-विश्वास र पाखण्ड कर्म हुँदैन ।

यववराहाधिकरण

भाषामा कुनैको बोली कुनैको गाली हुन्छ । यो सबैले जाने बुझेको कुरा हो । शब्दको अर्थ लोकव्यवहारबाट निश्चित गर्नुपर्छ । त्यसो भएपछि एउटै शब्दको दुई अर्थ मानिदिए भइहाल्छ भन्ने शंकामा यो अधिकरण यहाँ आएको छ ।

"यवमयश्चरुर्भवति" भनेर जौ भएको चरु हुन्छ भनी कसैले भनेको छ भने कसैले यव शब्दले कागुनुलाई बुझाउँछन् । त्यति मात्र होइन आर्यले वराह शब्दले बंदेल बुझ्छन् भने म्लेच्छले वराह शब्द कागलाई प्रयोग गर्छन् । यस्तै पीलु शब्दले म्लेच्छले हात्तीलाई प्रयोग गर्छन् भने आर्यले वृक्ष (ओखरको रूख)–लाई बुझाउँछन् भनेर भाष्यकारले अगाडि दिएको यव र वराहको दृष्टान्त नदिई यो उदाहरण वार्तिककारले प्रस्तुत गरेका छन् । यहाँ उदाहरणको कुरो होइन सिद्धान्तको कुरो हो । अब दुवै अर्थ ती शब्दले बुझाएको भनेर मान्ने हो कि ? अथवा आफ्नै परम्पराका शब्द लिने मात्र हो । यस उठेको समस्यालाई यसरी समाधान गरिन्छ ।

जहाँ पनि विकल्प गर्नु हुँदैन। त्यसो गर्दा अष्टदोषयुक्त हुन्छ, विकल्प भन्ने सिद्धान्त जुन मीमांसाले मानेको छ त्यहाँ छूत लाग्छ। ती आठ दोष के हुन् भन्ने विषय चाहिं आकरग्रन्थबाट बुझ्नको खातिर छाडिदिऊँ। तर जब विकल्प गर्न यस्तामा पाइँदैन भने त्यस विषयका आचार्यले जेमा प्रयोग गरेका छन् त्यो नै लिनुपर्छ। यता यवमय चरु हुन्छ भन्दछन्। वैद्यहरू यवको लक्षण गर्दा फागुनमा सबै औषधिहरूको पात झर्छ तर यव चाहिं भरिभराउ हुन्छ भनेर भन्छन्। जस्तैः–

फाल्गुनेऽन्यौषधीनां तु जायते पत्रशातनम्।
मोदमानास्तु तिष्ठन्ति यवाः कणिशशालिनः॥

"प्रियंगवः शरत्पक्वाः" भनेर कागुनुलाई शरत्मा पाक्ने भन्ने पाइन्छ। त्यसो हुँदा चरुमा कागुना होइन जौ नै मिसाउनुपर्छ। दोधारे नीति गर्न हुँदैन। वेदसँग अविपरीत अर्थकै शब्दार्थ लोकले पनि मान्नुपर्छ। यव भनेर जौ, वराह भनेर बंदेल र पीलु भनेर दाँतेओखरलाई नै मान्नुपर्छ। कागुनो, काग र हात्ती पनि अर्थ हुन्छन् भन्न हुँदैन।

पिकनेमाधिकरण

आर्यावर्तनिवासीहरूलाई जुन शब्दको अर्थ थाहा छैन। म्लेच्छ प्रसिद्ध भएंका अर्थ लिने कि नलिने यसमा सन्देह हुन्छ। जस्तै पिकनेम आदि शब्द छन्। पिक भनेर कोइलीलाई म्लेच्छले भन्दछन्, नेम भनेर आधालाई बुझाउँछन्। यसमा शंका गर्नेले भने— अव्यक्त वाणी भएकालाई हामीले म्लेच्छ मानेका छौं। तीसँग कुराकानी आचार-विचार नै मिल्दैन भने तिनको यस विषयमा यस शब्द प्रसिद्ध छ भनेर जान्ने नै आर्यले कसरी? आर्यले सबै म्लेच्छदेश घुमी साध्य पनि छैन। म्लेच्छहरू अपभाषण गर्ने हुँदा तिनमा संस्कृत शब्दको उच्चारण पनि ठीक हुँदैन। जिब्रो लटरपटर गरेर कुनै तलमाथि र कुनै थपघट गरेर पनि उच्चारण गरिदिन्छन्।

अरूका शब्दको संस्कृतमा अर्थबलात् गरेर आफ्नो निरुक्ति बनाउने एक थरीको प्रवृत्ति पनि पाइन्छ। जस्तै द्रविड भाषामा चोर भनेर ओदन

(भात)– लाई भन्दछन्, अतर् शब्दले मार्ग, पाप् शब्दले सर्प, माल् शब्दले सत्य र वैर् शब्दले उदर (पेट)–लाई बताउँछ । यहाँ यी हलन्त शब्दलाई पहिले अकारान्त बनाएर यसको निरुक्ति गर्न कम्मर कसी अनि अर्थ आफ्नो मनमोजी झिक्तछन् । जस्तै यही खानाले नै मानिसलाई चोर बनाउँछ त्यसैले ओदनलाई चोर भनेको हो । साँच्चै दुस्तर भएकोले बाटोलाई अतर भनेको हो । सर्प साँच्चै पाप नै त हो नि ठीक नाउँ हो सर्पलाई पाप भन्नु भन्दछन् । माल् होइन यो माला शब्द भनेको सत्य कुरा माला झैं सबैले छातीमा लाउँछन् भनेको ठीकै हो । यो पेटले जुन पनि काम गराउँछ भोको पेटभन्दा वैरी को हुन्छ र त्यसैले पेटलाई वैर भने ठीकै हो । भनेर यस्तो स्वच्छन्द कल्पना गर्नेहरू छन् । यसो भन्दै कुमारिल भट्ट आफ्नो राय तन्त्रवार्तिकमा यसरी देखाएर अन्तमा भन्दछन्–

"तद्यथा द्रविडादिभाषायामीदृशी स्वच्छन्दकल्पना तदा पारसी-वर्वरयवनरोमकादिभाषासु किं विकल्प्य किं प्रतिपत्स्यन्त इति न विद्मः" ।

अर्थ– जसरी द्रविडादिभाषामा यस्तो स्वच्छन्दकल्पना गरे त्यसरी नै पारसी, वर्वर, यवन, रोम आदि भाषामा के तर्जुमा गरी के ठम्याउने हुन् थाहा पाउन सकेनौं ।

ती संस्कृतका मोह गर्ने एक थरीले आखिरमा के भने भने— म्लेच्छ-प्रसिद्ध पद आर्यले लिंदा आफ्नै निरुक्त व्याक्रियाद्वारा लिनुपर्छ । पिकनेमादि शब्दको पनि आफ्नै तानतुन अर्थ गरी निरुक्ति मिलाउनुपर्छ भनेर भने । त्यसलाई हाम्रो सिद्धान्तले मन्जूर गर्दैन । यसमा जैमिनिले सिद्धान्त सूत्र यस्तो लेखेका छन् ।

"चोदितं तु प्रतीयेताविरोधात् प्रमाणेन" । अर्थप्रमाणले विरोध नखाएमा अरूले भनेकोवाट पनि अर्थप्रतीति हुन्छ । भाष्यकार भन्दछन् यसको भाष्य लेख्तै– "चोदितम्–अशिष्टैरपि शिष्टानवगतं प्रतीयेत यत् प्रमाणेनाविरुद्धं तदवगम्यमानं न न्यायं त्यक्तुम् ।" यसकै व्याख्या 'तन्त्रवार्तिक'मा यसरी भएको छ– "देशभाषापभ्रंशपदानि हि विप्लुतिभूयिष्ठानी न शक्यते विवेक्तुम्" ।

यत्तु वेद तदंगेषु पदं दृष्टमविप्लुतम् ।
म्लेच्छभाषासु तद्रूपमर्थे ववचन चोदितम् ॥

तत्तथैव प्रतीयेत प्रमाणेनाविरोधतः ।
पिकनेमादि तद्ध्येवं निपुणैरवधारितम् ॥

भाष्यकारले सूत्रको अर्थ गरेर भने– अशिष्ट भनिएकाहरूले पनि शिष्टले थाहा नपाएका पदको अर्थ प्रमाणले विरोध नखाएका देखिन्छन् भने ती शब्द त्याग्नु न्याय होइन ।

यसलाई अझ स्पष्ट पारेर कुमारिल भट्टले भने देशभाषाका अपभ्रंश पदहरू धेरै विग्रेर बनिसकेका हुँदा सबैलाई विवेचना गर्न सकिँदैन । वेद-वेदांगमा विरोध नखाने पद म्लेच्छभाषाहरूमा देखिएमा र उनीहरूले कुनै अर्थमा प्रयोग गरेका छन् भने प्रमाणसँग विरोध नखाए त्यही उनीहरूले जेमा प्रयोग गरेका छन् त्यही अर्थमा लिनुपर्छ । त्यसो हुँदा म्लेच्छले पिक भनेर कोइलीलाई र नेम आधालाई भन्दछन् भने हामी पनि त्यही अर्थमा आफ्नो प्रयोग गर्दछौं ती शब्दलाई । म्लेच्छरूढिलाइ नै हामीले लिनुपर्छ आफ्ना ढंगले निरुक्ति गर्न हुँदैन । म्लेच्छका रूढि निरुक्ति म्लेच्छभाषामा गर्नुपर्छ र त्यसलाई हामीले आफ्नो भाषामा भएको बलजफ्तीद्वारा अर्थ गर्न हुँदैन । पिक भनेर कोकिल लिंदा वेदविरोध हुँदैन ।

आज संसारको दूरी वैज्ञानिक चमत्कारले छोट्टिएको छ र विज्ञानका प्राविधिक शब्दहरूको मात्र होइन विश्वका विविध पदार्थको उपलब्धि पनि हस्तगत भएको छ । यस परिप्रेक्ष्यमा आज हामीले विचार गरेर शब्द सम्पत्ति आफ्ना भाषामा समावेश गर्नुपर्छ । यस बारेमा हाम्रा पूर्वाचार्यले यववराहाधिकरणद्वारा यस्ता शब्द हामीले भित्र्याउनु हुँदैन भनेर जसरी बन्देज गरे त्यसरी नै पिकनेमाधिकरण प्रस्तुत गरी हामीले दुराग्रही भई बाहिरका शब्द भनेर छाड्नु हुँदैन र त्यसलाई नचाहिने खिचलो गरी लिन पनि उपयुक्त हुँदैन ।

आजका विद्वान्‌हरूले कुमारिलको उदारता लिएको देखिन् एकातिर आफ्ना भाषामा नपच्ने अश्लील भएका शब्द पनि भित्र्याइँदै छन् भने अर्कातिर भित्रेका शब्द पनि गलहत्याइँदै छन् । यो दुवै ज्यादती मात्र हो । घरमा चल्ला नभनेर चिकेन भन्नु सबै आफ्ना छोरीवेटीका अगाडि जति दासत्व हो त्यस्तै चुरोट नभनेर धूमपानयष्टि भन्नु त्यति दुराग्रह हुनेछ । यववराहाधिकरणले

चिकेन शब्द भित्रिन दिँदैन । पिकनेमाधिकरणले चुरोट शब्द लिन विरोध गर्दैन ।

यो जीवित भाषाको लक्षण हो । संस्कृतका वेलामा बाहिरिया शब्द कसरी पचाएर लिइएका थिए भन्ने यो ठूलो प्रमाण हो र संस्कृत बाहेक अरू भाषा थिएन भन्नेलाई यो एउटा ठूलो हाँक पनि हो जस्तो लाग्छ । अब नेपाली मात्र होइन विश्वको समस्त भाषा-भाषीले नै यही सिद्धान्त अपनाउनुपर्छ । देश काल परिस्थितिले मानिसलाई जसरी प्रभाव पारेको छ त्यसरी नै भाषालाई पनि अतिशीत र अत्युष्ण प्रदेशमा रहनेको अंगविन्यास पनि फरक पर्दछ र ती काठताल्वादिले उच्चारण गरिने शब्द पनि फरक हुन्छन् । नेपालकै कुरा गरौं भारत र चीन दुई साम्राज्य छिमेकी राष्ट्र छन् । तिब्बतमा बस्नेको जिब्रो जाडोले कठाँग्रिएको हुन्छ र ती त्यति छिटोछरितोसँग चल्दैनन्, मद्रासीको मकै भुटेको झैं पटपट गरी जिब्रो चल्छ । हामी कहीं पनि तराइवासीको भन्दा हिमालीको जिब्रो अलि बोधो हुन्छ औषधि पनि त्यस्तै देशका भिन्न थरी हुन्छन्। अनि यहाँकाले नरिवललाई नारिकेलको विकृतिमा पाउँछ नटको विकृतिमा होइन । यस उसले आफूकहाँ नभएका शब्द अरूतिरबाट लिनुपर्छ भाषा नदी जस्तो हुन्छ वीचका खोलानाला लिएर अघि बढ्ने। यो विचार पुर्‍याउनु यस्तो अघि पनि थियो यही उद्देश्यले यो अधिकरण यहाँ लेखिएको हो ।

होलकाधिकरण

आचारलाई हामीले मान्यता दिएका छौं, जुन श्रुतिस्मृतिका विरोधी छैनन् । होली खेल्ने परम्परा प्राच्यहरूकै भए पनि दाक्षिणात्य र उदीच्यले पनि यो उत्सव मनाउँदछन् । वसन्तमा पूर्वियाले होली खेल्छन् भने दक्षिण देशकाले स्थावर देवता पूजा गर्छन् र उत्तरमा रहनेहरूले जेठको पूर्णिमाका दिन बयललाई पूजाआजा गरेर दौडाउँछन् । यसलाई उद्वृषभयज्ञ भनिन्छ । तर यो गृह्यसूत्र झैं जुन जुन शाखाका छन् तिनले त्यहीअनुसार गरेझैं गर्ने हो कि सबैले सबैको मनाउनुपर्ने चहाड हो भन्ने बारेमा विचार गर्दा सर्वसाधरणत्वले अनुमति हुने यसको श्रुतिप्रामाण्य भएकाले सबैले सबैतिरको यी चहाड मनाउनु हुन्छ भन्ने कुराको निष्कर्ष आउँछ । अर्थात् उद्वृषभयज्ञ पनि सबैले मनाउन सक्ने भए,

होली पनि सबैले खेल्न पाउने भए ।

आजको विश्वको रंगमंचमा संस्कृतिको ठूलो महत्ता मानिएको छ । उस वेला सानो परिधि थियो समुद्रले छेकेको, त्यसैले पूर्वभन्दा धेरै टाढा पुग्न सकिन्नथ्यो । अब त सुदूर-पूर्व पनि एक सूर्यमै पुग्न सकिने भइसक्यो । त्यसो हुँदा परस्परको राम्रो चहाड-बहाड सबैले मनाएर सौहार्द बढाउनु त्यति गाह्रो मान्नुपर्दैन । नेपालमा क्रिसमस मनाइन्छ भने कृष्णाष्टमी रोमले मनाउन संकोच मान्नुपर्दैन । परस्परमा प्रेम गरेर नै बाँच्न सिक्नु छ भन्ने कुरालाई यसले देखाए-झैं लाग्छ ।

हामी होलकाधिकरण पढ्छौं तर हाम्रा आचार्यहरू भने त्यसलाई राम्ररी उपयोगमा पनि ल्याउँथे । नत्र भोटेकी देवी छयास्कामिनी यहाँ निशानमा पुजिनथिन् । बौद्धले शैवका त्यतिबिघ्न चहाड आफ्नै गर्दैनथे । यसरी सांस्कृतिक एकता हाम्रो सुदृढ हुँदैनथ्यो । यही परिप्रेक्ष्यमा यो अधिकरण आज पनि त्यतिकै महत्त्वपूर्ण छ भनेर यसलाई यहाँ छानेर प्रस्तुत गरिएको छ ।

व्याकरणाधिकरण

जैमिनिले यस अधिकरणमा शंका उठाउन सूत्र लेखे— "प्रयोगोत्पत्त्य-शास्त्रत्वाच्छब्देषु न व्यवस्था स्यात् ।" प्रयोगको उत्पत्ति शास्त्रीय नहुनाले शब्दहरूमा यो ठीक हो यो बेठीक भन्ने कुनै व्यवस्था छैन । शब्द वास्तवमा अर्थ बुझियोस् भन्नाका खातिर उच्चारण गरिन्छन् अदृष्टका लागि होइनन् । त्यसै हुँदा अपशब्दले पनि अर्थ बुझिनामा कुनै फरक पार्दैन गौ भन्दा जसरी गाई बुझिन्छ त्यस्तै गावी, गोणी, गापोतलिका इत्यादि अपभ्रंश शब्दबाट पनि गाई नै बुझाइन्छ । शास्त्रले जति जकडे पनि जनजिब्रोलाई समातेर शब्दहरू कसैले उच्चारण गराउन सक्तैनन् । धेरै कुरा के भन्नु छ र भनी तन्त्रवार्तिककारले भने—

कल्पसूत्रस्मृतिग्रन्थमीमांसागृह्यकारिणः ।
शिष्टा दृष्टाः प्रयुञ्जाना अपशब्दाननेकशः ।।

अर्थ— कल्प, सूत्र, स्मृतिग्रन्थ, मीमांसा, गृह्यसूत्रादि बनाउने

शिष्टहरूले पनि अनेक अपशब्द प्रयोग गरेका देखिएका छन् । यिनका उदाहरण हेर्ने भए धेरै नै फेला पर्छन् । तिनमा केही यस प्रकार छन्, जस्तै–

"समानमितरच्छ्येनेन" यहाँ तकारान्त प्रथमान्त नपुंसक प्रयोग भएकोमा छान्दोग्य सूत्रकारले "समानमितरं ज्योतिष्टोमेन" "समानमितरं गवा एकाहिकेन" भनी "इतरम्" यस्तो प्रयोग गरे । त्यस्तै आश्वलायनले "प्रत्यसित्वा प्रायश्चित्तं जुहोति" भनी समासमा पनि 'ल्यप्' नगरेर 'त्वा' प्रत्यय लगाइदिए । शिक्षामा नारदले "प्रत्यूषे ब्रह्म चिन्तयेत्" भनी अशुद्धं प्रत्यूषे प्रयोग गरे । मनुले "ज्ञातारः सन्ति मेत्युक्त्वा" भनी व्याकरणको वास्तै नराखी "म इत्युक्त्वा' हुनुपर्नेमा 'मेन्युक्त्वा' लेखिदिए । मीमांसामा पनि "गव्यस्य च तदादिषु" यो गाईको विकारावयवविषय साधुप्रयोगयोग्य शब्द अन्यत्र नै प्रयोग गरिदिए । गृह्यकारले "मूर्धन्यभिघ्राणम्" व्याकरणअनुसार भन्नुपर्नेमा "मूर्धन्यभिजिघ्राणम्' भनी जिघ्रादेश गरिदिए । यस्ता अन्यत्र धेरै उदाहरण पाइन्छन्– "ब्राह्मणो ब्रवणात्" यहाँ ब्रुवो वचिले वचि आदेश नै नगरेर ब्रवणात् प्रयोग भएका छन् । हात्तीहरू लड्दा दाह्राले जब प्रहार गर्छन् त्यसको पालकाचार्यहरूले उभाम्य भन्ने नाम दिएका छन् व्याकरणलाई लण्ठ्याएर । जब वेदमा सुप्तिङादिको प्रयोग गडबडिन्छ अनि "बहुलं छन्दसि" भनेर मान्यता स्वीकारेको छ । आप् शब्द नित्य बहुवचनान्त भए पनि "मध्यं आपस्य तिष्ठति" प्रयोग पाइन्छ ।

जो व्याकरणका परमपार पुगेका ठहरिएका छन् तिनीहरूले पनि अपशब्द प्रयोग प्रशस्त गरेको पाइन्छ । 'जनिकर्तु प्रकृतिः' यस सूत्रमा दुई अपशब्द छन् । 'जनि' शब्दले 'इक्श्तिपौ' धातु निर्देश यस लक्षणले धातु नै निर्देश गर्छ । तस्यको कर्ता प्रकृतिलाई अपादान संज्ञा गर्नु उपयुक्त हुँदैन । 'जनि' शब्दले जन्मने भएको अर्थलाई बुझाउने हुँदा लक्षणले त्यो जनाउँदैन । त्यसो हुँदा जनिमात्रवाचित्व हुँदा त्यस अर्थप्रति असाधु नै ठहरिन्छ । यसरी नै वार्तिकमा र भाष्यमा पनि धेरै अपशब्द फेला पर्छन् । त्यसो हुँदा शुद्धाशुद्धिका कुरामा कुनै ठोस निर्णय छैन ।

व्याकरणको प्रयोजनको घोषणा गर्दा "रक्षोहागमलध्वसन्देहाः प्रयोजनम्" भनेर भनियो । अर्थात् वेदको रक्षा, तर्क, आगम, लघु, असन्देहका खातिर व्याकरणको प्रयोजन छ ।

शिष्य र आचार्यको सम्बन्ध नै वेदरक्षाको महान् कारण हो। व्याकरण नपढेर पनि वेदक्रमको अध्ययनले नै वेद रक्ष्यमाण हुन्छ। फेरि वेदमा रहेका विषयलाई मीमांसाले बचाएको देखिन्छ। यदि व्याकरणले वेदको रक्षा गर्ने भए वैयाकरणका घर गई वेदको संशय हटाउँदा हुन्- यही भावलाई तलको तन्त्रवार्तिकको श्लोकले स्पष्ट पार्छ। जस्तै—

यदि व्याकरणाद्रक्षां मन्वीरन्वेदवादिनः।
वैयाकरणगेहेषु छिन्द्युस्ते वेद संशयान्॥"

लोकमा पनि शब्दरक्षा व्याकरणबाट हुने होइन। किनभने लोकमा व्याकरण-विना सबै भाषाले अर्थ व्यवहारबाटै सिद्ध हुन्छन्। काव्यादिमा पनि असंशय नै यही प्रक्रिया अपनाए हुन्छ। लोकसिद्ध प्रयोग गर्नु नै काव्यको शोभा बढाउनु पनि हो।

"लोके तु सर्वभाषाभिरर्था व्याकरणदृते।
सिद्धचन्ति व्यवहारेण काव्यादिष्वप्यसंशयम्॥"

ऊह (तर्क)– का निम्ति व्याकरणको आवश्यकता भनी मानेका छन्। तर ऊहका लागि व्याकरण भन्नु अनर्थको कुरो हो। कर्म, कर्मांग, वाक्यार्थज्ञानबाट र लोकवेदको प्रयोगबाट नै त्यो सिद्ध हुन्छ व्याकरण त्यसका लागि चाहिँदैन। यही भावलाई लिएर कुमारिलले तन्त्रवार्तिकमा यसो भने–

"ऊहार्थमपि शब्दानां न व्याकरणमर्थवत्।
ऊहस्याप्यन्यतः सिद्धेरूह्यानूह्य विभागवत्॥"

... ...

"तेनोहे कर्मकर्मांगवाक्यार्थज्ञानकौशलैः।
लोकवेदप्रयोगाच्च सिद्धे व्याकरणेन किम्॥"

यसपछि आगमका लागि व्याकरणको प्रयोजन भन्ने कुरो पनि यहाँ

युक्तिसंगत हुँदैन । गर्नुपर्ने सारा विधि विधानको मूल भनेर आगमलाई भनेको छ । त्यो कुनै प्रयोजनद्वारा मानिने कुरो होइन । यदि आगम निष्कारणपूर्वक अध्ययन गर्ने विधान भएकोले यहाँ व्याकरण निष्प्रयोजन हुन जान्छ । मीमांसाद्वारा वेदार्थको अनुचिन्तन गर्नलाई नै अध्येतव्य विधि प्रयुक्त भएको हो । व्याकरणाध्ययन विधि होइन त्यो । यही पेटमा राखेर भनेको छ तन्त्रवार्तिकले—

अर्थैतेनैव युक्तं स्यादागमोक्तं प्रयोजनम् ।
तदध्यसदनाम्नानान्निष्कारणतयाऽपि च ॥

लघुत्व (छोटकरी) गर्न व्याकरणलाई प्रयोजन भन्ने हो भने त्यो पनि एउटा भन्ने कुरो मात्रै हो । लोकप्रसिद्ध शब्दहरूलाई अत्यन्त विषय धातुगण उणादि सूत्रहरूबाट, अलौकिक संज्ञा परिभाषाले निबद्ध प्रक्रियाद्वारा र अनवस्थितस्थापनाक्षेप सिद्धान्त विचारबाट बडो मुश्किलले पार पाएर यथावस्थित अनुवाद मात्र गरिन्छ, त्यसमा पनि लक्षणयोजनासामर्थ्य कहीं गरेको देखिन्छ । यस्तो अत्यन्त गुरु उपायलाई स्तुति गरेर लघु भन्ने उपचार गर्छन् । भन्नेले त भने—

तत्त्वावबोधः शब्दानां नास्तिव्याकरणादृते ।

अर्थात् शब्दको तत्त्वज्ञान व्याकरणविना हुँदैन । शब्दको मात्र किन ? रूप रस गन्ध स्पर्शको पनि भनिदिए भइहाल्यो नि । प्रत्यक्षबाट यही बुझिन्छ शब्दको तत्त्वावबोध श्रोत्रेन्द्रियविना हुँदैन । हामी त्यस पंक्तिलाई यसो गरी संशोधन प्रस्तुत गर्छौं—

तत्त्वावबोधः शब्दानां नास्ति श्रोत्रेन्द्रियादृते ।

यसरी यसको उपहार गरेर कुमारिल तन्त्रवार्तिकमा यसो भन्दछन्—

यदि वा गौरवस्यैव लघुत्वमुपचर्यते ।
विपर्ययापदेशेन शूरे कातरशब्दवत् ॥

अर्थात् यदि यस्तो व्याकरणको गौरव प्रक्रियालाई लघुत्व भन्ने भए ठीक उल्टो हुनेछ र शूरोलाई कातर भनेझैं हुनेछ ।

असंदेहका निम्ति व्याकरणको प्रयोजन मान्ने हो भने त्यो पनि ठीक होइन । पदार्थका संदेह धेरैजसो वृद्ध व्यवहारबाटै हट्तछन् । बाँकी निगमनिरुक्त कल्पसूत्र तर्कद्वारा सबैको अर्थ प्रतिपादन हुन्छ । धातुबाट बनेका नामले क्रियाको योगबाट हुने अर्थ छाडेर वृद्धव्यवहारकै पछि लागेको देखिन्छ । गोशब्दको व्युत्पत्ति-गर्दा 'गमेर्डोः' सूत्रअनुमार हिंड्ने मात्रलाई गोशब्दले बुझाउनुपर्ने भए तापनि गोजातिलाई वृद्धव्यवहारले बुझाएको हुँदा त्यसमै प्रसिद्ध भएको छ । पदार्थको संदेह पनि समाधान भएन भने वाक्यार्थमा पर्ने हजारौं संदेहको त पूर्वपक्षसम्म पनि व्याकरणले बुझाउने कुरो भएन । "अथ शब्दानुशासनम्" भनेर अर्थानुशासनसँग व्याकरणको सम्बन्ध नभएको देखाइन्छ । यिनै कुरालाई छोटकरीमा तन्त्रवार्तिकका यी कारिकाले व्यक्त गर्छन्—

असंदेहश्च वेदार्थे यदप्युक्तं प्रयोजनम् ।
तदप्यसद्यतो नास्मत् पदवाक्यार्थनिर्णयौ ॥

वाक्यार्थेषु च संदेहा जायन्ते ये सहस्रशः ।
नैषां व्याकरणात्कश्चित्पूर्वपक्षोऽपि गम्यते ॥

यसरी वेदको रक्षा, ऊहा, आगम, लघु र असंदेहका निम्ति व्याकरणको प्रयोजन छ भन्ने कुराको खण्डन भयो । गावी गोणी आदि शब्द पनि सबै गोत्वका वाचक हुन् वृद्धहरुद्वारा प्रयुक्त भएकाले । त्यसैले यिनीहरू पनि ठीक छन् अर्थ बुझाउने हुँदा भन्ने टुँगोमा पुगिन्छ—यही भावलाई श्लोकबाट प्रतिपादित गरे पूर्वपक्षको रूपमा कुमारिलले—

गावीगोण्यादयः शब्दाः सर्वे गोत्वस्य वाचकाः ।
वृद्धैस्तत्र प्रयुक्तत्वाद् गौरुसेत्येवमादिवत् ॥
एवं साधुत्वमेतेषां सर्वेषामर्थसाधनात् ।
श्रौत्रत्वान्नापशब्दत्वं पूर्वदृष्टान्तदर्शनात् ॥
अनादित्वं च सर्वेषामवध्यनवधारणात् ।
वक्तुर्वक्तुः पुरो वृत्तेः शक्यं वक्तुं गवादिवत् ॥

अर्थ–गावी गोणी आदि शब्दहरू वृद्धहरूले व्यवहारमा ल्याएकाले

सबै ती गोत्वका वाचक हुन्छन् गौरुसा झैं। सबैले अर्थ बुझाउने हुनाले यिनीहरू साधु शब्द नै हुन् भीन्न भएकाले अपशब्द पनि भन्न हुँदैन। सबै यी अनादि नै हुन् गवादि झैं पूर्व-पूर्व वक्ताबाट व्यवहृत भएकाले यसरी पूर्वपक्ष स्थापना गरी त्यसको खण्डन निम्न प्रकारले गरिन्छ—

सिद्धान्त–

जैमिनिले यी पूर्वपक्षलाई खण्डन गर्न सर्वप्रथम यो सूत्र लेखे— "शब्दे प्रयत्ननिष्पत्तेरपराधस्य भागित्वम्" यसको अर्थ हुन्छ–प्रयत्नले अभिव्यक्त हुने शब्दमा प्रयत्नमा कुनै गल्ती भो भने शब्द पनि अपराधभागी हुन्छ। जस्तो अर्काको मुखबाट शब्द सुनिन्छ त्यस्तै सबैले सर्वदा उच्चारण गरिने भए वृद्धव्यवहारपरम्पराबाट 'गो' शब्द झैं गावी शब्दलाई पनि अनादित्व स्वीकार्नु हुन्थ्यो। तर गल्तीबाट उच्चारण हुने शब्दलाई प्रयत्नपूर्वक उच्चरित शब्द सरह नै मान्नु युक्तिसंगत हुँदैन। जनजिब्रोले उल्टो-सुल्टो, तलमाथि, यताउता पारेर पनि शब्दलाई कहीं तोडमोड पार्छ र अक्षरै चपाई दिन्छ। यसरी गल्तीबाट आएका शब्द देखिंदा ती शब्दहरूलाई अनादि मान्नु ठीक होइन। यहाँ अपराधभागिता हुन्छ शब्दको अप्रयत्न निष्पत्ति। जो प्रयत्न-लाई स्खलित नगरी शब्द अभिव्यक्त गर्छ त्यसको परम्परागत शब्दोच्चारण-मात्रले सबै समान स्वरूपका हुन सक्तछन्। सुनिपुण अविकलकरण भएकाको त शब्दविषयक प्रयत्नको निष्पत्तिमा गल्ती हुन्छ भने जनजिब्रोको भरमा छोड्नेको कुन दुर्दशा होला।

यसो हुँदा शब्दको साधुता र असाधुता प्रयत्ननिष्पत्तिमा गल्ती नभएको र भएकोबाट निर्धारण हुन्छ। यही कुरा तन्त्रवार्तिकले यसरी लेखेको छ।

अतश्चानपराधेन व्यज्यमानेषु साधुता।
सापराधेष्वसाधुत्वं व्यवस्थैवं च तत्कृता॥

अर्थ— गल्ती नभई अभिव्यक्त गरेका शब्दमा साधुता र गल्ती भई उच्चरित शब्दमा असाधुता हुन्छ भन्ने व्यवस्था बाँधिएको छ।

कसैले के भने भने– जहाँ सत्यत्व छ त्यहाँ साधुत्व रहन्छ । जहाँ असत्यत्व छ त्यहाँ असाधुत्व रहन्छ । त्यसो भएपछि अर्थमा झैं शब्दमा पनि सत्यत्व चाहिन्छ ।

धेरै दिनदेखि अपभ्रंश भई रूढ भएका शब्दमा साधुत्व भ्रान्ति हुन सक्तछ । त्यसको प्रयोग प्रत्यय हेरी यो वाचक हो होइन भन्ने कुरो निर्णय गर्न पनि व्याकरणको आवश्यकता पर्छ ।

होइन 'गो'शब्दले झैं गावी, गोणी शब्दहरूले पनि गाईलाई नै बुझाएकाले यिनलाई अनादि किन नमान्नु भन्ने प्रश्नको समाधानमा जैमिनि भन्दछन्—

"अन्यायश्चानेकशब्दत्वम्" अर्थात यो कुनै न्याय होइन, जुन उही सरहका शब्दहरू एकै अर्थ बुझाउँछन् भने सबै ती अविच्छिन्न पारम्पर्य भएका नै हुन् भन्ने । कुरा त के हो भने यीमध्ये एक शब्द साधु र अनादि हो अरू अपभ्रंश हुन् । यममा 'गो' शब्द साधु गोणी शब्द असाधु भन्ने कसरी छुट्टिन्छ र फेरि गोणीको अपभ्रंश 'गो' भएको किन नभनिनु भन्न पनि त सकिन्छ भन्दा सूत्रकार भन्दछन्— "तत्र तत्त्वमभियोगविशेषात्स्यात्" अर्थात् अभियोगविशेषबाट तत्त्व बुझ्नुपर्छ । अभियोग र विशेष भनेर वार्तिककारले भने–

लक्षण श्रवणाभ्यासादभियोगः प्रवर्तते ।
तेन लक्ष्यान्तरज्ञानं तद्विशेषोऽभिधीयते ॥

अर्थ– लक्षण, श्रवण र अभ्यासवाट अभियोग थाहा हुन्छ र त्यसैबाट जुन लक्ष्यान्तर ज्ञान हुन्छ त्यसलाई विशेष भनिन्छ । यो वाचक यो अपभ्रंश भन्ने कुरा व्याकरण बाहेक अरूले छुट्टयाउन सक्तैन । भनेको पनि छ—

तस्मान्न लोकवेदाभ्यां कश्चिद् व्याकरणादृते ।
वाचकानतराभ्रंशान्यथावज्ज तुमर्हति ॥

यसो हुँदा प्रकृति प्रत्यय आदिको विश्लेषण र विवेचन गरी

वैयाकरणहरूले जुन ठीक भन्दछन् त्यही शब्द साधु भन्नुपर्छ । शास्त्र जान्नेहरूले ठीक, बेठीक भनेकोलाई मान्यता दिने परम्परा दुनियाँमा प्रचलित छ। यही कुरा तन्त्रवार्तिकमा कुमारिल भट्टले राम्ररी देखाएका छन् । उनी भन्दछन्–

यथा च पद्मरागादीन् काचस्फटिकमिश्रितान् ।
परीक्षका विजानन्ति साधुत्वमपरे तथा ।।
यथा रत्नपरीक्षायां साध्वसाधुत्वलक्षणम् ।
तथा व्याकरणात् सिद्धं साधुशब्दनिरूपणम् ।।

जस्तै माणिक काँच स्फटिक सरोबर पारेर मिमाएमा यो मणि यो काँच भन्ने कुरा जौहरीले जान्दछन् अरूले भने सबैलाई उस्तै ठान्दछन । जस्तो रत्नपरीक्षामा साधु असाधुको लक्षण छुट्टचाउने परीक्षक हुन्छ त्यस्तै शब्दको साधुत्व र असाधुत्व व्याकरणले सिद्ध हुन्छ ।

अशुद्ध शब्दबाट अर्थ बुझेर मात्र हुँदैन शुद्ध शब्दकै मात्र प्रयोग हुनुपर्छ नत्र त भाषाको आधारमा नै पहिरो जान थाल्छ । एउटा शब्द राम्ररी जान्यो राम्ररी प्रयोग गर्‍यो शास्त्रान्वित छ त्यो भने स्वर्गलोकमा चिताएको फल दिने कामधेनु हुन्छ भन्ने आशयको वाचन यस प्रकारको छ—— "एक: शब्द: सम्यग्ज्ञात: सुप्रयुक्त: शास्त्रान्वित: स्वर्गे लोके कामधुग्भवति ।" मीमांसाले शब्दलाई अनादि मानेको छ । मन्त्र शब्दमय हुन्छ र देवता मन्त्रमयी हुन्छन् । यस सन्दर्भमा अपशब्दलाई मान्यता दिंदा उनीहरूको मूल आधार नै बिग्रन जान्छ र उनीहरूले भन्नुपर्‍यो—— "दुष्ट: शब्द: स्वरतो वर्णतो वा" भनेर । यही हुँदा "तस्मादेषा व्याकृता वागुद्यते" भन्नुपर्छ । व्याकरणको विषय साधु शब्दतत्त्वको निर्णय गर्नु नै हो । व्याकरण नभए वेदको राम्ररी निरूपण नै हुन सक्तैन । शास्त्रको रक्षा व्याकरणले नै गर्छ ।

अपभ्रंश हुनमा कारण हो प्रयत्नपूर्वक उच्चारण गर्ने अशक्ति । त्यसैले तदनुरूप शब्द बन्दै जान्छन्; जस्तै– 'गो' शब्दको अनुरूप गावी शब्द बन्यो र त्यसले अर्थ चाहिं गाईलाई नै बुझायो । कहीं भने विभक्तिको व्यत्यय पनि हुन्छ। अपभ्रंश शब्द कुनै मूल शब्दकै अनुरूप शब्द मानेर हुनेमा सबैलाई अनादि उही मान्यता दिएर भाषा भँडचाउनु शास्त्रको मर्यादाविपरीत जानु हो । शब्दको

अनुशासन गर्ने शास्त्रको पनि आवश्यकता भएर नै ६ अंगमध्ये व्याकरणले स्थान पाएको छ । जो कुनै शास्त्रको उच्छेद गर्न खोज्छ त्यो पहिले त्यसको अंगलाई विगार्न खोज्छ । यही कुरा कुमारिल भट्टका शब्दमा यसरी देखा पर्छ——

क्रुद्धो यो नाम यं हन्ति स तस्यांगानि कृन्तति ।
कृत्तांगस्य ततस्तस्य विनाशः कियता भवेत् ॥
तेन त्रयी द्विषन्पूर्वं वेदांगान्येव लुम्पति ।
ततस्तनैव मार्गेण मूलान्यन्यस्य कृन्तति ॥

अर्थ— जो क्रुद्ध भएको छ त्यसले जसलाई मार्नु छ त्यसको पहिले अंगमा चोट पुर्‍याउँछ । अंग काटिएपछि त्यसको विनाश कति बेरमा हुनेछ । वेदको द्वेष गर्नेले पहिले वेदका अंगहरू विगार्दछन् त्यसो गर्दै गएर जरो नै तिनीहरू काट्तछन् ।

यस प्रकार व्याकरणविना शब्दको साधुता थाहा नहुने, अपभ्रंश शब्द अशक्तिवाट भएकोमा तिनीहरू अनादि मान्नु अनुचित हुने र प्रकृति प्रत्यय केलाई साधु र असाधु शब्द छुट्ट्याउन व्याकरण वाहेक अरू शास्त्र समर्थ नभएकाले व्याकरण अंग भएर रहेका छ । व्याकरणलाई नमानी जथवा-तथवा गर्नु वेदकै जरो काट्न तम्सनु हो । त्यसैले व्याकरण वेदको रक्षाका निम्ति प्रयोजन हुन्छ । ऊहा, आगम, लघुता, असन्देहका निम्ति पनि व्याकरणको आवश्यकता पर्छ । धेरै लम्बिने डरले यो अधिकरण यहीं टुंग्याउँछु ।

आज हाम्रो नेपालीभाषाका वारेमा पनि व्याकरणविषयक धेरै कुचोद्य निस्केका छन् । कोही भने पाणिनिलाई आधार मानेर संस्कृतकै हत्या गर्छन् र जनजिब्रो त्यो पनि वूढी मगर्नीले बोलेको नेपाली उच्चारणको मान्यतालाई मूलरूप भन्दछन् । र 'छैन' भन्न नसकेर 'चैन' भनेकोमा 'छ' को ठाउँमा 'च' भन्दछन् । कहीं भने छुइन उच्चारण भएको सुनिन्छ । अचार्ज थर भएकाले आचार्य लेखेर उही व्यक्ति प्रज्ञा नभनी प्रग्या भन्ने लेख्तछन् । यो सवै पूर्वाग्रह, दुराग्रह र भाषा भँड्याउने उच्छृङ्खलता हो । यस खालका मानिस वेदको मीमांसा गर्ने कालमा पनि जन्मेका थिए भन्ने कुरा यस अधिकरणवाट स्पष्ट हुन्छ । व्याकरणले शास्त्रको रक्षा गर्नुपर्दछ । व्याकरण

नभएको भाषा कसरी बिग्रेर गएको छ, यो भाषाविज्ञानले देखाइसकेको छ । लालमोहर गरी व्याकरण चलाउने र पूर्ववर्ती आचार्यहरूको नामनिशान मेटाउने प्रकृति पनि साह्रै घातक कुरा हुन्छ । कति अंश पाणिनि जस्ता आचार्यले गल्ती गरेकोमा वार्तिककारले थपे । बढ़ता प्रयोगमा चलेका कुरा ऋषिहरूको नाम दिएर नै पाणिनिले स्वीकारे । खोइ, यहाँ यो विवेचना, खोइ कसले सत्यान्वेषी हुने प्रयत्न गऱ्यो ? यहाँ त जनजिब्रोको भर मानी सबै शब्दलाई एकै मान्यता दिएर वैकल्पिक रूप भरमार पारी दोषपूर्ण भाषा पार्ने अज्ञता छ । तपस्या नगरी विद्या प्राप्त हुँदैन । प्रतिष्ठा जमाउने परम्पराले प्रसिद्धिका लागि गरिएको वितण्डावाद यस क्षेत्रमा पछि ठूलो घातक सिद्ध हुनेछ । भाषाको माया गर्दा गर्दै भाषाको हत्या भयो भने राजाको छातीमा बसेको झिंगा मार्न खुकुरी प्रयोग गर्ने बानर बन्न जाइएला कि भनी मेरो मन विह्वल हुन्छ ।

कति जाति छन् कति छन् यहाँ नेपालीभाषा राष्ट्रभाषा भएर त्यसलाई राम्ररी अध्ययन गर्नुपर्ने जनता त्यस परिस्थितिलाई विद्वान् भाषामा ममता गर्ने वैयाकरणहरूले साम्झिदिनु पर्छ । व्याकृत भाषा भनी आफ्नो गाउँको भाषाको उच्चारणलाई नै मूलरूप सम्झनु हुँदैन। छैन, चैन, छुइन यी तीन रूपमा मूल कुन र अपभ्रंश कुन यो छुट्ट्याइदिनुपर्छ मगरको जिब्रो र राईको जिब्रो, मैथिलीको जिब्रो र दमैको जिब्रो कुन चाहिं जनजिब्रो हो यी हाम्रा परिभाषामा सबै नेपाली जन हुन् । त्यसैले जनजिब्रोको पनि व्याख्या हुनुपऱ्यो । यसो हुँदा प्रकृति प्रत्ययबाट मूलरूप मानी अरूलाई जैमिनिको "तदशक्तिश्चानुरूपत्वात्" भन्ने सूत्रअनुसार नै हामीले पनि माने हुन्छ झैं लाग्छ । यसरी उस वेला व्याकरणको निम्ति भएको ऊहापोह आज पनि त्यतिकै उपादेय छ । हामी आफ्ना आचार्यका अधिकरण यस बारेमा मनन गरौं भनेर यहाँ समावेश गरेको हुँ ।

उपसंहार

यहाँ केही मीमांसाका अधिकरणहरू प्रस्तुत गरिए । सबै यही खालका अधिकरण छन् भन्ने पाठक धोकामा नपरून् । यो वैदिक क्रियाकलापमा उठ्ने संशयको निवारण गर्नाको लागि बनेको शास्त्र हो । त्यसैले यहाँ तिनै

विषय छन्, जहाँ यागादि गर्दा संदेह उठ्तछन्, र तिनको शास्त्रीय रूपले समाधान गर्नुपर्छ । यसरी वेदको कुनै ठाउँको पनि शंकालाई निर्मूल पारिएन भने त्यो पछि गएर जरो हाली सबै कुरालाई धराशायी बनाउँछ भन्ने यी महर्षिहरूले बुझेका थिए ।

मीमांसाका अधिकरण धर्मशास्त्रमा पनि यत्रतत्र उद्धृत गरिन्छन् र तिनै कानून लगाएर निर्णय गर्नुपर्छ । त्यति मात्र होइन कहीं त साहित्यकारले पनि त्यही मान्यताको आधारमा आफ्नो विषय प्रतिपादन गरेको छ । व्याकरण-संगत यसको शब्द ब्रह्मवादले ऐक्य नै कायम गरिदियो । दुवै शब्द नित्यवादी छन् । व्याकरणमा नबुझिने धेरै कुरा यहाँबाट स्पष्ट पनि हुन्छन् कहीं त । 'नञ्'को व्याख्या गर्दै मीमांसाले कहीं निषेध, कहीं पर्युदास र कहीं प्रसज्यप्रतिषेध मानेको छ । यीं विषयलाई लेख्ने मनसाय थियो । तर धेरै लम्बिंदै जाने भयले यिनलाई छोडिदिएँ ।

एक हजार अधिकरण यहाँ लेखेर फाइदा हुने कुरा पनि भएन । जब छोटकरी गर्नु नै पर्छ भने सय अधिकरण लेख्नु र दश अधिकरण लेख्नु कुनै फरक भएन । किनभने पाठकलाई अधिकरणको रूपसम्म परिचय गराउने ध्येय त पाँच अधिकरणै लेखे पनि पर्याप्त नै हुन्छ । मीमांसाले जुन एक समालोचनाको रूप दिएर दृष्टान्त दिई समाधान गरी अधिकरण (कानूनको धारा आजको परिभाषामा) बनायो त्यो विचार गर्दा धेरै नै आचार्यले सोची विचारेर काम गरेको देखिन्छ ।

मानिसले सम्झेको छ लोक र वेदको कुरा नै फरक होला भनेर तर मीमांसाले लोकवेदाधिकरण लेखेर लोकका पदपदार्थ वेदका पदपदार्थसँग फरक छैनन् भन्ने प्रमाणित गरेको छ । शंका हुनु पनि स्वाभाविक नै छ यस बारेमा रूपभेद छन् कहीं लोकसँग वेदका पदपदार्थका । जस्तै– लोकमा आत्मन् शब्दको तृतीयाको एकवचनमा आत्मना हुन्छ भने वेदमा कहीं 'प्रयतं पुरुषं त्मना' भनी 'त्मना' प्रयोग हुन्छ 'ब्राह्मणाः'को ठाउँमा 'ब्राह्मणासः' प्रयो पाइन्छ । पदार्थका बारेमा "उत्ताना वै देवगवा वहन्ति", "दैवेभ्यो वनस्पते हवींषि हिरण्यपर्ण प्रतिवस्ते अर्थम्" भन्ने छ देवताका गाई उत्तानो गरी हिंड्ने र देवताका रूखको सुनका पात हुन्छन् भन्ने पनि छ । लोकमा गाई उत्ताना होइन घोप्टो परेर

हिंड्छन्, रूखका पात पनि सुनका हुँदैनन् इत्यादि देख्दा अघिको संशयको पुष्टयाइँ हुन्छ ।

तर मीमांसा सिद्ध गर्छ, लोक र वेदका पदपदार्थ एकै हुन् । प्रयोक्ताको भेदले उच्चारणभेद हुँदैमा भिन्नै सम्झनु हुँदैन । जुन पद वेदमा फरक पर्छन् तिनलाई वैदिक प्रक्रिया लेखेर पाणिनिले समाधान गरिसकेका छन् । फेरि पदार्थका बारेमा अर्थवाद वाक्यको तात्पर्य प्रशंसापरक भन्ने बुझिसकेपछि उत्तानो हिंड्ने र सुनका पात भनेर त्यसैको वाच्यार्थमा अलमलिनुपर्दैन । हामीले यो बिर्सन हुँदैन कि– "लोकावगतसामर्थ्यः शब्दो वेदेपि वाचकः" अर्थात् लोकबाट ज्ञात शब्दको सामर्थ्य नै वेदमा पनि वाचक हुन्छ भन्ने ।

उपसंहार गर्दागर्दै फेरि म त अर्को अधिकरणको कुरा गर्न थालें । धेरै नै उपयुक्त कुरा छन् छोड्न मन लाग्दैन र कलम मोडिइहाल्छ । तर अब कुरा टुंग्याउनु छ लम्ब्याउनु छैन त्यसैले म यहाँ अब के भन्न खोज्छु भने वेद जस्तो अनेक शाखा-प्रशाखा भएको आर्यको ज्ञानको सर्वस्वमा यसरी विचारशास्त्र लेखेर यसको अति नै महत्त्व स्थापना गरियो । यसका प्रवर्तक आचार्यहरूप्रति श्रद्धावनत छु ।

आज समालोचनाको सिद्धान्त धर्मग्रन्थमा गर्ने साहस हामीमै देखिन्छ । तर्कले जो अनुसन्धान गर्छ त्यही धर्म जान्दछ अरूले बुझ्दैनन् भनी मनु भन्दछन् । यस परिप्रेक्ष्यमा विचार गर्दा मीमांसाशास्त्र भनेर यसैलाई किन भनियो भनेर भन्दा यसले बाह्र अध्यायमा हजार अधिकरणको व्याख्या गरेकोले हुनुपर्छ । वास्तवमा भन्ने हो भने यो पूर्वमीमांसा मात्र हो । उत्तरमीमांसा (वेदान्त)– का सूत्र व्यासले लेखेर वेदका ज्ञानकाण्डको पनि विचार गरेका छन् । यसरी वेद सर्वांशले मीमांसा गरिएको छ ।

वेदभन्दा ठूलो विश्वमा केही छैन । हुन पनि 'नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते' भन्दा को बुद्धिजीवीले विरोध गर्ला र । मीमांसा पढेर वेदविमर्श गरी ज्ञान, कर्म दुवै बुझ्न सकिन्छ । यसैले मीमांसाको महिमा जति गरे पनि थोरै हुने भएकोले यहीं चूप लाग्नु श्रेयस्कर ठान्दछु । अस्तु ।